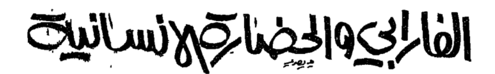
الفارابي
والحضاره الانسانية



الفارابي والحضارة الإنسانية

الجمهورية العراقية

وزارة الاعلام / مديرية الثقافة العامة



وقائع مهرجان الفارابي

المنعقد في بغداد من ٢٩/١٠/١٩٧٥ ـ ١/١١/١٩٧٥

مطابع دار الحرية ـ بغداد ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦

ـ مقـــدمة ـ

من الظواهر الثقافية التي توليها وزارة الاعلام العراقية رعاية خاصـة واهتماما كبيرا ظاهرةالمؤتمرات والمهرجانات..هادفة من ورائها الى تعميق الصلة بين الاجهزة الاعلامية والثقافية من ناحية وجماهير الشعب من ناحية اخرى.. ولاقامة امتن العلاقات بين مثقفي بلدنا وكبار المثقفين والمفكرين في العالم من خلال الاتصالات المباشرة في امسيات المهرجان وحلقاته الدراسية .

ولقد أثبتت هذه المؤتمرات أهميتها وقيمتها عبر ما اعطته من دراسـات وأبحاث أغنت المكتبة العراقية خاصة والعربية عامة .. وتأتي في طليعة هذه المؤتمرات التي اضطلعت بها وزارة الاعلام العراقية .. احياء ذكرى السياب ، والخليل بن احمد الفراهيدي ، وأبي تمام ، والفارابي ..

وقد تم الاحتفال بالفارابي بالتعاون بين هــذه الوزارة ومعهـد الاستشراق السوفياتي وترغيب من منظمة اليونسكو التي وضعت في برامجها مهمة احياء ذكرى الرجال الذين خدمـوا الانسانية وساهموا في تشييد الحضارة ودفع مسيرتها الى الامام ..

وبالاتفاق بين الاطراف المتعاونة احتفلت به اكاديمية العلوم السوفياتية في موسكو ثم في المآتا عاصمة كازخستان خـلال شهر ايلول مـن عام ١٩٧٥ واحتفلت به هذه الوزارة خلال شهر تشرين الاول من نفس العام ..

وقد روعي في تنظيم مهرجان الفارابي أن ينقسم الى حلقات دراسية تعـرف بمساهماته في الفلسفة والعلـوم الاجتماعية والاداب والفنـون والعلـوم الصرفة ..

ودعي لحضور هذا المهرجان وفود تمثل أبرز المجامـع العلميـة والاكاديميات العالمية .. وقد لبى الدعوة اكثر من مائـة عـالم ومختص بالدراسات الفارابية ..

واهتمت حكومة الثورة بهذا المهرجان اهتماما غير اعتيادي وأعطته الاولوية في برنامجها الثقافي •• حيث افتتح برعاية السيد رئيس الجمهورية الذي اناب عنه الدكتور عزة مصطفى عضو مجلس قيادة الثورة ـ وزير الصحة في القاء كلمته القيمة •

وهذا الكتاب الذي نقدمه يمثل بعض حصيلة هذا المهرجان يضاف الى الموسوعات والكتب المتخصصة التي صدرت بالمناسبة •• نأمل ان يعطي للقارىء صورة واضحة عن فعالياته وان يقدم للعلماء الذين ساهموا فيه ذكرى عزيزة على قلوبهم ••

ولايسعنا الا ان نشكر جميع العلماء والمفكرين الذين لبوا الدعوة وتجشموا عناء السفر للمساهمة فيه •• آملين ان نوفق في احياء ذكرى جميع الشخصيات التي أنارت تاريخ الفكر •• وان تجد مقررات هذا المهرجان طريقها نحو التنفيذ •

برنامج المهرجان

حفل الافتتاح

١٩٧٥/١٠/٢٩

كلمة السيد رئيس الجمهورية

كلمة السيد وزير التعليم العالي والبحث العلمي

كلمة السيد رئيس المجمع العلمي العراقي

كلمة السيد الدكتور كاراكييف ـ رئيس الوفد السوفياتي (عن وفود الدول الاشتراكية)

كلمة السيد الدكتور جوزيف فان آس الاستاذ في جامعة توبنكن (عن وفود الدول الاوربية)

كلمة السيد الدكتور (محسن مهدي الاستاذ في جامعة هارفارد (عن الوفود العربية)

الحلقة الدراسية الاولى

١٩٧٥/١٠/٣٠

كلمة الدكتور حسين آتاي ــ تركيا

((نظرية الخلق عند الفارابي))

كلمة الدكتور صالح الحمارنة ــ الاردن

((احصاء العلوم للفارابي والمنهج العلمي))

كلمة الدكتور عبدالكريم المراق ــ تونس

((الالاهيات عند الفارابي))

كلمة الاستاذ عبدالمجيد الغنوشي ــ تونس

((الاسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية الاجتماعية))

كلمة الدكتور عثمان عيسى عثمان ــ السودان

((المنهج عند الفارابي))

كلمة الدكتور محمد عزيز الحبابي ــ المغرب

((من تاريخ الفارابي الى تأريخيته))

كلمة الدكتور محمد أبو ريان ــ مصر

((دراسة تحليلية مقارنة للصلة بين المنطق والنحو ورأي الفارابي فيها))

كلمة الدكتور محمد ياسين العريبي ــ ليبيا

((الدليل الوجودي عند الفارابي واثره في فلسفة الطبيعة))

الحلقة الدراسية الثانية

١٩٧٥/١٠/١٣

(١) كلمة الدكتور حسن سوشتش ــ يوغسلافيا
((المدينة الفاضلة وجمهورية افلاطون))

(٢) كلمة الدكتور زد زيالو انكفيج ــ بولندا
((نظرية التكامل الفكرية عند الفارابي وتأثيرها على الغرب في القرون الوسطى))

(٣) كلمة الدكتور شنجي ميجيما ــ اليابان
((كيف عرف اليابانيون الفارابي))

(٤) كلمة الدكتور عادل البكري ــ العراق
((قياسات النغم عند الفارابي))

(٥) كلمة السيد عبدالجبار داود البصري ــ العراق
((مكانة الفارابي في تأريخ نظرية المحاكاة في الشعر))

(٦) كلمة الدكتور قاسم جانوف ــ كازاخستان
((اسلوب التفكير عند الفارابي))

(٧) كلمة الدكتور محسن مهدي ــ العراق
((التعاليم والتجربة في التنجيم والموسيقى))
نصوص غير منشورة للكندي والفارابي

(٨) كلمة الدكتور محمد باقر العلوان ــ العراق
((شعر الفارابي))

(٩) كلمة الدكتور محمد عابد الجابري ــ المغرب
((مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية))

الحلقة الدراسية الثالثة

١٩٧٥/١١/١

(١) الدكتور ابراهيم السامرائي ـ العراق
((الفارابي وعلم اللغة))

(٢) الدكتورة توجيما ـ اندونيسيا
((سيرة الفارابي))

(٣) الدكتور جعفر آل ياسين ـ العراق
((الينابيع الاولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي))

(٤) الدكتور جوزيف فان اس ـ المانيا الاتحادية
((الفارابي وابن الريوندي))

(٥) الدكتور حسين علي محفوظ ـ العراق
((العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته وفكره))

(٦) الدكتور عباس حلمي ـ العراق
((اراء الفارابي في المجتمع))

(٧) الدكتور علي سامي النشار ـ مصر
((نظرية جديدة في المنحني الشخصي لحياة الفارابي))

(٨) الدكتور ماجد فخري ـ لبنان
((اثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية))

(٩) القاضي محمد بن علي الاكوع ـ اليمن
((الفارابي وحياته))

(١٠) الدكتور ناجي معروف ـ العراق
((الفارابي عربي الموطن والثقافة))

(١١) الدكتور نقولا زيادة ـ لبنان
((المشرق فى عصر الفارابي))

(١٢) الدكتور خليل الله خليلة ـ افغانستان
((الفارابي))


حفل الافتتاح

خطاب السيد رئيس الجمهورية العراقية

المناضل أحمد حسن البكر

ألقاه بالنيابة عنه السيد الدكتور عزة مصطفى وزير الصحة

ايها السادة المحترمون ..

يسرني ان أفتتح اليوم هذا المهرجان العلمي الكبير المقام لذكرى الفيلسوف والفنان العظيم .. أبي نصر الفارابي .. الذي يعد واحدا من أعظم الأعلام في حضارتنا العربية الاسلامية المجيدة . وانني لاحيي بحرارة جميع السادة العلماء والباحثين من الأقطار العربية والأجنبية الذين شاركونا في هذا المهرجان وأتمنى لهم طيب الأقامة في بغداد .

ان الحضارة العربية الاسلامية، واحدة من أكبر الروافد وأعظمها في الحضارة البشرية ونحن كعرب .. وكأعضاء في المجموعة الانسانية ، نعتز بهذه الحضارة اعتزازا كبيرا ، ونعتبر بشخوصها البارزين من أمثال الرجل العظيم الذي نحتفل بذكراه اليوم . . (أبي نصر الفارابي) .

ان للتفاعل المشترك والجهد المشترك في بناء الحضارة الانسانية قيمة عالية .. ليس من زاوية التاريخ فحسب .. وانما في اطار العصر الراهن ايضا . فالقوى الامبريالية المستبدة التي تغمط حقوق الشعوب وتسلب خيراتها انما تسعى فيما تسعى اليه انكار المساهمة الاصيلة لكثير من شعوب الارض في بناء الحضارة الانسانية وتنكر عليهم الحق في الاسهام الحر والفعال في الحضارة المعاصرة وفي بناء الحياة البشرية على أساس من العدل والمساواة والاحترام المتبادل ، كما تسعى بدافع من اطماعها الى فرض نمط واحد من الحضارة ومن العلاقات على حساب مصالح الوف الملايين من ابناء البشرية وكرامتهم .. وما الضجيج الذي تثيره الأوساط الامبريالية اليوم حول ماتدعوه بأزمة الطاقة ، الا مثل من الأمثلة العديدة التي نشهدها على السياسات الامبريالية في هذا المجال . . فالامبرالية تنكر على الشعوب ان تتصرف بثروتها بالشكل الذي يؤمن مصالحها المشروعة في حين انها تعطى لنفسها الحق في فرض الأسعار والسياسات الاقتصادية التي تشاء على شعوب الأرض .. وهي تحاول النيل من كرامة الشعوب ، مصورة اياها وكأنها لاشأن لها بالحضارة ، وتريد تعريضها للهلاك متناسية عن عمد ، ان هذه الشعوب قد أسهمت اسهاما مبدعا وعظيما في بناء حضارة الانسان وأنها حريصة أشد الحرص عليها وأنها انما تطالب بحقوقها المشروعة ومكانتها اللائقة في المجتمع البشري ..

ومن هذه الزاوية •• أيها السادة •• فأننا في حزب البعث العربي الاشتراكي •• وفي ثورة السابع عشر من تموز ، لانتظر الى التراث ككتلة جامدة •• ولانعامله ككنز للحفظ والمباهاة ، وانما ونحن نؤكد قيمته التأريخية ننظر اليه ، كقيمة قومية وثورية كبيرة في حياتنا المعاصرة •

فالأمة العربية التي تعاني من شرور التسلط الامبريالي متعدد الاشكال ومن اوضاع التجزئة والتي تتحالف ضدها قوى الامبريالية والصهيونية ، محاولة فرض الاستعباد عليها ومحو شخصيتها القومية المتميزة والمبدعة ، فضلا عن اغتصاب أرضها وامتهان حقوقها •• ان هذه الأمة انما تجد في تراثها سلاحا من اسلحة النضال من أجل الحرية والتقدم والوحدة •• لما يحفل به هذا التراث من منجزات ملهمة في جميع الميادين السياسية والعسكرية والفلسفية والادبية والفنية ، تعزز القوة المعنوية للامة وثقتها بنفسها في نضالها المشروع ضد الامبريالية والصهيونية والتخلف •

ولقد قلت في حديثي الى الامة في السابع عشر من تموز الماضي ان الامة العربية ليست عاجزة عن نيل كل حقوقها المشروعة كي تقبل بالتنازل عن بعض هذه الحقوق للحصول على البعض الآخر • وهي ليست عاجزة عن مقارعة العدوان الصهيوني •

ولقد أردت أن أؤكد قدرتنا كأمة على العمل والنضال لنيل حقوقنا المشروعة ، وبناء حياتنا الجديدة على اسس حرة وعادلة مستلهمين فى ذلك تراثنا المجيد ومستندين ، في الوقت نفسه ، ومؤمنين بما تمتلكه اليوم من ارادة حازمة ومن امكانات واسعة في شتى الميادين •

لذلك فأننا اذ نرفض بقوة ، المخططات الامبريالية والصهيونية والحلول التساومية ، لاننطلق من الفراغ •• وانما ننطلق من اساس راسخ ••

لقد طرحنا برنامجا لتحرير الارض المغتصبة التي احتلها العدو الصهيوني بمساندة الامبريالية ، نعتبره برنامجا صحيحا وواقعيا برغم ما يتطلبه من تضحيات جسيمة وجهد كثيف وطويل النفس •

ونحن عندما نرفض الحلول المطروحة الآن للقضية الفلسطينية والتي تستند على القرارين ٢٤٢ و ٣٣٨ لانفعل ذلك لأننا غير واقعيين ، ولا لأننا

لا نؤمن بالسلم وبالحلول السلمية ، ولكن لأننا دعاة سلام •• فنحن نعتقد ان الواقعية الحقيقية هي التي تؤمن بقدرات الشعوب على التحرر والتقدم مهما كبرت امكانات الاستعماريين والمعتدين •• ونعتقد بأن السلام لايمكن ان يكون حقيقيا وراسخا ، الا اذا بني على العدل •• وعادت كل الحقوق الى اصحابها •••

لقد دعونا في شهر تموز الماضي الى أقامة الجبهة الشمالية بيننا وبين سورية وان تتواجد القوات المسلحة العراقية على الأرض السورية مشترطين، أن تعلن الحكومة السورية بوضوح ، رفضها للقرارين ٢٤٢ و ٣٣٨ ، ومؤتمر جنيف ، وأن تلتزم بالطريق النضالي الذي يعتبر الارض السورية المحتلة في الجولان ، جزء من كل ، ويعتبر تحريرها خطوة على طريق تحرير فلسطين وكل الأراضي العربية المغتصبة •

وأننا بهذه المناسبة ، نؤكد هذا البرنامج ، وندعو الأطراف المعنية الى الالتزام به نصا «وروحا» •• ونحن لانقصد في ذلك ، كما أكدنا مرات عديدة، احراج أحد او طرح حلول تعجيزية ، وانما ننطلق في طرحنا هذا من ان التجارب التي خاضتها الامة العربية منذ العدوان الصهيوني الاخير عام ١٩٦٧، قد أكدت بالدليل الملموس وبالنتائج الشاخصة ، أن نهج مايسمى بـ «الحل السلمي » والمستند على القرارين المذكورين ، انما يؤدي ، وقد أدى فعلا ، الى اعادة النفوذ الامبريالي الى المنطقة ، والى تقوية القوى الرجعية ، وسيادة نزعات التخاذل والاستسلام ، وأن أية مقاومة مخلصة وجادة لهذه النتائج ، لا تكون في رأينا ، بمقاومة الفرع دون الاصل •• ولا ينقد النتائج دون بحث الاسباب بحثا جذريا •• ولهذا •• ومن منطلق واقعي يستند الى التجربة ، فأننا نؤكد بأن أي صيغة للعمل القومي لا تنطلق بالأساس ، وبشكل جدي وواضح أمام الجماهير العربية من رفض القرارين المذكورين ، لايمكن ان تحقق نتائج ذات شأن في مقاومة المخطط الامبريالي الصهيوني ، وعناصر الردة ومنطقها ، وممارساتها ••

وأننا في الوقت الذي نرحب فيه من القلب بأية بادرة جادة في هذا الاتجاه ، نحذر من ان اية بادرة جزئية او مظهرية ذات طبيعة مؤقتة او تكتيكية ، لن تحقق هدفا قوميا جادا لذلك ، فأننا لن نقبل بها ، وسنعلن كل

مايتصل بها على الجماهير ان وقعت •• كما اننا نحذر بشدة من تلـــك المحاولات التي قد ينزلق اصحابها في سعيهم للخروج من مآزق معينة الـــى تكتيكات لاصلة لها بالستراتيجية القومية التي يجب ان تبنى على وحـــدة القوى الوطنية العربية وعلى النضال المسلح طويل الأمد ، ومتعدد الأشكال لقهر العدوان الامبريالي الصهيوني ••

لقد كفى هذه الأمة ما خاضته من تجارب فاشلة خلال السنوات الثمـــاني الماضية ، منذ عدوان حزيران ١٩٦٧ وحتي اليوم ، حيث ما تزال كل فلسطين والجزء الأعظم من سيناء والجولان تحت الاحتلال الصهيوني •• وكفاهـــا ايضا ، المحاولات التكتيكية والمناورات والسياسات الناتجة عن ضغط ظروف مؤقتة ، وعما زاد في الأمر سوء ، اله وبدلا من استخدام الزمن للمضي قدما على طريق تحرير الارض ، فأن القوى الامبريالية والصهيونية وقوى الردة ، تحاوت تفتيت الجبهة العربية ، واستنزاف قواها •• وما يحدث الآن في لبنان من دمار ومجازر وحشية ،انما هو نتيجة من نتائج الحلول المشبوهة والمخططات الامبريالية •

ان الصهيونية العالمية التي اقامت كيانها في فلسطين على اساس طائفي فاشي ، تحاول اليوم بشتى الطرق ، ضرب الوحدة الوطنية فى لبنان والطعن بالنهج الديمقراطي الذي يطرحه العرب لحل القضية الفلسطينية وتقليص حجم التأييد الذي ناله العرب ، والقضية الفلسطينية بالذات ، في اوساط الرأي العام الدولي وفي اوربا الغربية بوجه خاص •

ان الامبريالية والصهيونية وعملاءها المحليين يحاولـــون ان يصوروا الاحداث في لبنان بالشكل الذي يبدو فيه مستحيلا التعايش بين المسلمين والمسيحيين العرب مما يبرر لهم بقاء الكيان الصهيوني الطائفي الفاشي •• واننا نحذر من هذا المخطط الخبيث الذي يرتبط ارتباطا واضحا بما يسمى بالحلول السلمية ، والذي هو نتيجة من نتائجه •• اننا نحذر منه بكل قـــوة ونعلن للعالم ، بأن مايحدث في لبنان ، انما هو مؤامرة مصطنعة في الوطـــن العربي ، ومنذ أقدم العصور كانت الاديان والطوائف تتعايش بأخاء وســـلام وانها ستبقى كذلك اذا تمكن العرب من دحر المخططات الامبريالية الصهيونية، ومن اتباع الطريق النضالي السليم ، الذي أشرنا اليه ••

ان القوى المسؤولة في الوطن العربي ، يجب ان تقف اليوم وقفة تأريخية .. وقفة جديرة بهذه الأمة .. وبتراثها العظيم .. وأن تراجع النفس بأخلاص وجدية فيما مضى من السياسات الخاطئة .. وأننا لواثقون من أننا لو فعلنا ذلك ، لوضعنا اقدامنا على الطريق الصحيح ، ولحققنا ما نصبوا اليه من اهداف مشروعة مهما تطلب ذلك من زمن وجهد وتضحيات ..

وأنني لواثق ، تماما ، من ان المجتمع الانساني هذا المجتمع الذي قدمت له أمتنا تراثا حضاريا غنيا ، لابد وان يقف الى جانبنا في نضالنا العادل من أجل تحرير كل أرضنا المغتصبة ، واستعادة حقوقنا المشروعة .. فنحن أمة كانت منذ الوف السنين ، امة انسانية بمعنى أنها خدمت قضايا الانسانية ،

وان نضالنا العادل الذي نخوضه اليوم ، سيكون قوة جديدة تضاف الى ماتمتلكه الانسانية من قوى الخير والسلم والتقدم ..

والسلام عليكم ..

كلمة وزارة
التعليم العالي والبحث العلمي

القاها السيد رئيس جامعة بغداد

السيد ممثل رئيس الجمهورية المهيب أحمد حسن البكر المحترم

ايها الحفل الكريم ..

احييكم باسم وزارة التعليم العالي والبحث العلمي مشيرا باعتزاز الى اهمية هذا الاحتفال الكبير ، برجل الفلسفة والفكر والعلم ابي نصر الفارابي .

ان وزارة الاعلام اذ تقيم هذا الاحتفال بتوجيه من قيادة الثورة وعلى هدى سياستها في رعاية العلم والتراث ، انما ننطلق من الايمان باهمية التراث العربي الاسلامي وكونه مرتكزا اساسيا للحضارات العربية ، وعنصرا فاعلا في بناء الحضارة واغناء تراثها الانساني .

فالاحتفال بذكرى المفكر الفارابي هو في الحقيقة تعبير عن حرص الثورة وقيادتها على رعاية التراث الاصيل والعمل على احيائه وتأكيد جوانبه الايجابية الواسعة .

وهو بعد ذلك تأكيد على دور الثقافة والعلم في بناء حضارة الانسان واحياء لمظهر من مظاهر الفكر العربي الاسلامي الاصيل الذي استطاع ان يغني البشرية علما وفلسفة ، وان يسهم في بناء صرحها الثقافي والفكري والفلسفي قبل اكثر من الف عام .

واننا اذ نشير باعتزاز وفخر الى هذا التراث الاصيل لابد ان نؤكد على مانااله هذا البناء الفلسفي والفكري الواسع الذي قدمه الفارابي من اهتمام وبحث ودراسة من العلماء والباحثين مؤكدين ما لهذا الفيلسوف الكبير من مكانة ودراية وافق فلسفي وعلم واسع له مكانته في دنيا العلم والمعرفة .

ان الفارابي ايها السادة ليس ظاهرة طارئة ووحيدة في تاريخ الفكر العربي الاسلامي بل هو احدى العلامات المضيئة والبراهين الساطعة على حيوية الفكر العربي وسلامة النظرة العقلية فيه مع القدرة على استيعاب التراث العلمي الانساني ووسمه بالطابع المميز والاصالة والابداع .

ان فكر الفارابي وفلسفته ونظرياته لدليل واضح على ان الفكر السياسي في الحضارة العربية والاسلامية ، له قدرته الذاتية على بناء نظرياته ونظامه وهو بشهادة الباحثين من عرب ومستشرقين تراث فلسفي متكامل فيه الكثير من الجدة والاصالة مما يشكل اضافات اساسية الى التراث الفلسفي والانساني .

لقد استطاع ارسطو ان يرسم طريق العقل ويحلل مراحل التفكير وجاء الفارابي الكبير ليتقن هذا التراث الفلسفي ويستوعب اصوله ويقدم هذا المنطلق الى ابناء العربية فاستحق لقب المعلم الثاني الذي رفع مكانة العقل والمنطق واثبت قدرة الفكر العربي الاسلامي على التفاعل مع حضارة الانسان وتراثه الفكري ، كما استطاع ان يقدم صياغة اصيلة ومتقدمة فى الفلسفة والمنطق لها طرازها وخصائصها .

لقد كان الفارابي بحق رائدا للفلسفة السياسية في الحضارة العربية والاسلامية وهو بعد ذلك من اوائل المفكرين الذين تناولوا موضوع السياسة والبحث والتحليل مشيرا الى الترابط والتفاعل بين السياسة والاخلاق مؤكدا على سلامة نظرة الفكر العربي الاسلامي وافقه الانساني الواسع .

لقد كان الفارابي موفقا في تصور مشكلة الانسان والمجتمع كمـــا استطاع بفكره الثاقب ان يؤكد حقيقة ما زالت قائمة في عصرنا تؤكد على ان هدف الفكر النظري لابد ان يكون هو التطبيق على الحياة العملية وهي نظرة صائبة لمفهوم العلم والنظرية والتطبيق .

ولم يقف الفارابي عند الحدود الضيقة في مفاهيمه السياسية وهـــو يطرح نموذج مدينته الفاضلة فقد جاءت كثير من ملاحظاته على درجة عالية من النضج والحصانة وهو يحدد مفاهيم الجماعة والامة والانسانية .

ايها الحفل الكريم ..

ان بغداد اذ تحتفل اليوم بمرور الف ومائة ع م على ميلاد الانسان الفيلسوف الفارابي انما تجدد العهد في ظل ثورة السابع عشر من تموز على احتضانهـا ورعايتها لاهل العلم والمعرفة وتؤدي واجب الوفاء للفيلسوف الكبير الذي احتضنته يافعا وزودته بعلوم عصرنا وجهزته بمقومات الفكر والمعارف .

وهي اليوم على عهدها منار للعلم وموقع حضاري يستقطب اهل العلم والفكر والثقافة وما هذا الاحتفال الا مظهر من مظاهر النشاط الدائب الذي تشهده بغداد الثورة والعلم والحضارة .

ايها الحفل الكريم ..

ان الثورة وهي تواصل مسيرتها الظافرة في بناء المجتمع العربـــي الاشتراكي الموحد تؤكد في منطلقـــاتها على الالتزام بروح العصر وقيـــم المستقبل مع التفاعل الدائم بين الاصالة والمعاصرة في تحليل قضايا الفكر والعلم والثقافة ومن هنا فان احياء التراث العربي الاصيل هو جانب مـــن جوانب الالتزام بهذه المنطلقات والاسس وتعبير اصيل على حرص الثـــورة وحفاظها على تراث الامة ورصيدها التاريخي كأساس متين لبنـــاء المستقبل .

وفقكم الله وبارك خطاكم في مؤتمركم هذا ، والسلام عليكم .



القاها السيد ولد علي بقدود

يشرفني ويسعدني ان احييكم باسم المدير العام لمنظمة اليونسكو وان اتقدم بخالص الشكر لحكومة الجمهورية العراقية على الدعوة الكريمة التي تفضلت بتوجيهها الى اليونسكو بمناسبة مهرجان ابي نصر الفارابي هذا الرجل الذي اقترن اسمه منذ قرون بالحضارة العربية الاسلامية كما انـــه يقترن وسيقترن يوما بالدفع الحضاري للانسانية قاطبة .

وبهذه المناسبة التاريخية الكريمة يسرني الاعلان بما قررته اليونسكو قصد الاسهام في ذكرى هذا الرجل العظيم وذلك بأن كلفت مندوبيها الذيــن يحضرون في هذا الاسبوع بالذات لقاءات مختلفة في كل من اكرا في افريقيا وكوسي في اميركا اللاتينية وباريس في مقر المنظمة .. كلفتهم بذكر أعمال أبي نصر الفارابي واثرها فى الحضارة الانسانية .

وليس هذا الا مساهمة بسيطة من هذا المجهود الجبار الذي بذلتـــه حكومة العراق لاقامة هذا المهرجان الذي جمع نخبة من الباحثين ورجـــال الفكر الذين سوف ننتفع بما اعدوه من دراسات وبحوث ستحمل بلا شــك زادا جديدا للتعرف على فكر الفارابي والتعمق في نظرياته .

كلمة المجمع العلمي العراقي

القاها الدكتور عبدالرزاق محي الدين
رئيس المجمع العلمي العراقي

السيد ممثل السيد رئيس الجمهورية

السيد وزير الاعلام

السادة الاعلام ضيوف العراق

اخواني الاساتذة العرب

السلام عليكم ورحمة الله ، وبعد فما أبغى من كلمتي في افتتاح الحفل، أكثر من كلمة متواضعة ، وبقدر متواضع ، في المبادرة الكريمة التي هيأتها وزارة الاعلام ، لتكريم علم من اعلام الانسانية ، تصله بالعراق مهاجرة من أجل التعلم ، ومواطنة من أجل التعليم • انتهت المهاجرة به ان عاد ابنا من أبر أبنائها تمثلا لثقافتها ، واستيعابا لما بهاأو وفر عليها من علوم ،وانتهت المواطنة به ان عاد المعلم الثاني لجملة من تعلم المنطق والفلسفة في جيله ، وفي الاجيال التي جاءت من بعده لا نستثني جنسا أو وطنا أو دينا أو مدرسة للفلسفة والمنطق •

وحين يكتب عن حضارة العرب ، أو عن مفكري المسلمين ، أو عن أعلام الفلسفة العالمية نجد أسم « الفارابي » في طلائع القائمة ، منعوتا باللقب الذي تفرد به « المعلم الثاني » وفي المكان الذي تبوأه بعد المعلم الأول •

وحين تتبارى الامم الى الاحتفاء به ، وتتنادى المواطن الى احتضانه ، فأن من حق العراق بل من واجبه ان يكون فى السباقين الى ذلك والمبادرين الى تبنيه ، أخذا « بحق له ، أو فاءا » لدين عليه ، فقد اخذ الفارابي من العراق ومنه غالب ما أخذ واعطى الفارابي للعراق وعنه جملة ما اعطى ، منطقا وفلسفة وصنوفا من العلم •

وما أحسب شيئا ابلغ في الاحتفاء بالفارابي ، واجدى نفعا منه من استجلاء تأريخه والوقوف على آثاره ، واحيائها احياءا ينفي عنها ما علق بها من غموض وابهام ، وما داخلها من تحريف وتحوير .

اذ قد اختلف القول في سيرته اختلافا لايصح الابقاء عليه بعد هذه المؤتمرات والندوات ، والبحوث والدراسات . واختلف الناس في آثاره كمية ونوعية ، اختلافا ابقى على الكثير منها عرضة للنفي والاثبات ، ومجالا للنعت بمختلف النعوت .

ومع ان جهدا قيما بذلته الدراسات المحدثة في التعريف بسيرة الرجل وتقييم آثاره فأن جانبا مما اثر عن سيرته ظل يتردد وهما على الاذهان ، وظنا لا يغني من الحق شيئا وأستمر يعلق بسيرة الرجل فيصورها حقيقة مغشاة بوهم ، وواقعا مكسرا بخيال .

واكتفاءا بما المحت ، واختصارا للقاء في قاعة البحوث نستودعكم ، آملين ان نصل بحوارنا الى الرأي السليم والقول السديد .

ومرة اخرى احييكم باسم المجمع العلمي العراقي ، وتحية اجلال لما آتاه العهد من كرائم الاعمال ، والسلام عليكم ورحمة الله .

كلمة ممثل وفود الدول الاشتراكية

القاها الدكتور كاراكايف رئيس الوفد السوفيتي

السيد ممثل السيد الرئيس المحترم

السادة الزملاء المحترمون

لقد سبقت الاحتفال العالمي الذي يقام في بغداد اليوم احتفالات ومؤتمرات اقيمت فى موسكو يومي الثاني والتاسع من ايلول والاحتفالات ومؤتمرات اخرى في الماتا للفترة من الحادي عشر الى الثالث عشر من ايلول ايضا •

كما سبقت الاحتفالات التي اقامتها الاوساط المهتمة بالدراسات الشرقية احتفاءا بالذكرى المائة بعد الالف لميلاد المفكر العظيم الفارابي وجهود كبيرة لجمع ودراسة اعمال واثار المعلم الثاني اخذ قسما منها على عاتقه العلماء السوفيت امثال غفوروف وكونايف وكدروف وسكادايف وكريكوريان وخير اللاف ، والتي تناولت مختلف جوانب ابداعات المعلم الثاني •

واجريت تنقيبات اثارية في منطقة اوترارا التي خرج منها الفارابي وتم العثور على قطع علمية معدنية وبقايا خزفية وسيراميك وفي الاعوام الاخيرة تم تأليف بحوث باللغة الازبكية لغة ابي نصر الفارابي كما تم اصدار كتب (اراؤه الفلسفية) آراؤه (الاجتماعية ـ الجمالية) (نظرياته الرياضية) كتاب (العقل والعلم) • فيما صدر بحثا غفوروف وقاسم جانوف الموسومان باسم « الفارابي في تاريخ الثقافة » « الفارابي وابداعاته العلمية » التي تستدل منها مزايا فكر الفارابي •

وساهم في موسكو والماتا علماء من الاتحاد السوفياتي والعراق وايران وليبيا والجمهورية العربية اليمانية والكويت وجمهورية اليمن الديمقراطية ورومانيا وجيكوسلوفاكيا الاشتراكية فقد استمعوا تقريبا الى مئة محاضرة اشار المحاضرون فيها الى مختلف المشاكل والقضايا واشبعوها بحثا من

وجهات نظرهم الخاصة وشارك في ذلك نائب رئيس اكاديمية العلوم السوفيتية الاكاديمي فيدوسيف والاكاديمي غفوروف وكذلك العضو المراسل لاكاديمية العلوم السوفياتية ورئيس اكاديمية علوم كزاخستان السوفياتية (كونايف) وفى محاضراتهم تلك تحدثوا عن القضايا المختلفة في موضوع الفارابي والحضارة الانسانية •

وقد تركزت البحوث في فكر الفارابي على ثلاثة اتجاهات :

(١) الفارابي وتطور الفكر الاجتماعي الفلسفي •

(٢) الفارابي وتطور العلوم الطبيعية •

(٣) الفارابي وقضايا اللغة والفن وعلم النفس •

ولقد اشار المفكرون العظام في الشرقين الادنى والاوسط واواسط اسيا وشمال افريقيا الى الاهمية الكبيرة لآرائه وبالنسبة لابداعهم العلمي ان اعمال الفارابي قد ترجمت الى اللغة اللاتينية وقد كان مشهورا جدا في اوربا ويمكن ملاحظة تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة في الفلسفة الاوربية وصولا الى فكر اسبينوزا •

وقد اشار المؤتمر ايضا الى دور الفارابي في النضال الفكري من اجل هوية الروح الانسانية وتربية الجنس البشري • ان الاحتفالات بذكرى الفارابي تعتبر عيدا لشعوب الاتحاد السوفيتي ولكثير من شعوب الشرق الاوسط عيدا لكل تقدميي العالم •

لقد ولد في مدينة فاراب الصغيرة التي تقع في اراضي كازاخستان الحالية وقد عاش ابو نصر محمد الفارابي سنين طويلة وأبدع ونشر ابداعاته في المراكز العلمية الهامة في الشرقين الاوسط والادنى ـ كمدن بغداد وحلب ودمشق •

ان اراء الفارابي الفكرية والفلسفية تشكل مزيجا متفاعلا لانجازات عصور مختلفة لجملة شعوب الشرق الاوسط والادنى واسيا الوسطى وكازخستان وشمال افريقيا كما تعد خطوة متقدمة في عصرنا •

لقد خلف الفارابي مؤلفات في مجالات عديدة علمية وانسانية وبهذا نحن مدينون لآرائه في علم الجمال وفي المنطق اللغوي والموسيقى النظرية • ان معرفة الفلسفة الاغريقية القديمة المتمثلة في فلسفة افلاطون وارسطو لم تكن بالنسبة للفارابي هدفا بحد ذاته وانما خدمته منطلقا لبناء افكاره الجديدة فهو كمفكر اصيل استفاد من علوم مجتمع عصره •

ومما يجدر ذكره من مأثر الفارابي على فلسفات الغرب والشرق الادنى على مدى قرون عديدة هو انه وضع امام المعاصرين ايضا مسألة الفلسفة الطبيعية كأساس للاراء المادية بمعزل عن الانغلاق والتزمت •

فهو في رسالته الموسومة عن المتغيرات كان يبحث في الخلود ولا نهاية المادة والطبيعة والظواهر • كانت النتائج لبداية الديالكتيكية فقد وفرت في القرون الوسطى معارف الفارابي اول تصنيف متكامل للعيون يستند على المتطلبات العلمية وخصائص العلوم وقوانينه واساليب ادراكها اي ان الفارابي باعتباره مؤلف بحثين عن « اصل المعرفة » « وعن المعارف » من الممكن اعتباره واحدا من منظري القرون لوسطى البنائي الاتجاه في حين تحتل بحوث الفارابي عن المجتمع والدولة في زمانه مكانة خاصة وامتزج التحديد الطبيعي الضيق لتكوين المجتمع والدولة الاقطاعية الاولى عند الفارابي بانسانية عميقة •

ففي بحثه عن اراء اهل المدينة الفاضلة كان يدعو معاصريه الى مجمع بلا اغتصاب وحروب وسلب ، مجتمع قائم على علاقات الصداقة والتعاون المتبادل بين مواطنيه وفي ذلك المجتمع كما كان يقول الفارابي يرتبط الناس بانسانيتهم وذلك لانهم يعودون الى العنصر الانساني الذي يطمح الى مجتمع يسوده السلام •

وبالرغم من ان انسانية الفارابي كانت ذات صفات تربوية وطوباوية لظروف المجتمع الطبقي الا ان آراءه قد اثرت تأثيرا كبيرا على معاصريه والاجيال التالية •

ان تأثير الفارابي على تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي في الشرقين الادنى والاوسط ــ واواسط اسيا وشمال افريقيا كان تأثيرا كبيرا جدا حتى سموه بالحق ارسطو الشرق •

وقد ظهرت هذه التأثيرات في اراء المفكرين العظام للقرنين العاشر والحادي عشر كالبيروني وابن سينا والشعراء المتخصصين في اللغة والادب والمؤرخين الكبار امثال يوسف بلسكونسكي ومحمد كشكاري وابن خلدون واخرين كثيرين اننا نثمن تثمينا عاليا انسانية الفارابي ونداءه للتعاون الابداعي العالمي بين الشعوب •

ان افكار الفارابي عن ضرورة تطور المجتمع والناس على اسس السلم والتعاون المتبادل الذي لم يتحقق بعد في عصره ان هذه الافكار لاتعتبر عصرية بالنسبة الينا فحسب وانما تجد تعبيرا لها في تلك الاتفاقات المحدودة التي تدعو الى انهاء الحروب بين الشعوب ونحن على ثقة بأن الاحتفالات بالذكرى المكرسة للعالم الموسوعي والانساني الفارابي ستخدم قضية تطوير العلاقات الثقافية والعلمية القادمة بين الدول التي تذكر الفارابي وتقدره حق تقدير ونحن على علم بتلك الجهود الجبارة التي قام بها الزملاء العراقيون من اجل الاحتفال بذكرى الفارابي •

وأخيرا تتمنى من كل قلوبنا نجاحات ابداعية كبيرة لهذا المهرجان الذي يعتبر مشاركة في قضية تعميق العلاقات الثقافية لمختلف البلدان في مثل هذا المجال لهم الا وهو مجال دراسة التراث الثقافي القديم وشكرا •

كلمة ممثل الوفود الأوربية

القاها الدكتور فان آس
من المانيا الاتحادية

السيد ممثل رئيس الجمهورية المحترم

السادة الضيوف الأفاضل

تحية عاطرة وسلاما جما

لست بعضو وفد كما أنني لست ممثل حكومة ، وانما قد وجهت الى الدعوة الكريمة كمتخصص وباحث في الفلسفة الاسلامية . ولهذا لا أقدرأن أتكلم باسم جميع المؤتمرين الغربيين المساهمين في هذا المهرجان . علىأنني أستطيع أن أتكلم كأستاذ في جامعة توبنجن الألمانية التي تعدمن أقدمالجامعات الأوربية طرا ، فأن عمرها يرجع الى خمسمائة سنة قد خلون ، وهي بهذا أحدث عهدا من المدرسة المستنصرية التي استمتعت بسرآها لأول مرة في حياتي بفضل دعوتكم الكريمة .

لقد درس في جامعة توبنجن الفيلسوف الالماني الشهير هيجل Hegel ولما أصبح هيجل فيما بعد أستاذا في جامعة برلين درس عليه شخص لم يكن معروفا في ذلك الحين الا أنه سرعان ما اشتهر بعد ذلك الا وهو الفيلسوف المعروف كارل ماركس . ومثلما عرف الغرب الفارابي عن طريق تلميذه ابن سينا فقد عرف الشرق مكانة هيجل عن طريق تلميذه كارل ماركس . ولا أريد ان أوازن أكثر من هذا بين الفارابي وهيجل اذ أن الفرق بينهما فيما ذلكواسع جدا ولا سيما من حيث الزمن . فقد مضت سنون طوال على الفارابي وابن سينا ، بينما ما زلنامتأثرين بفلسفة هيجل وماركس . الأ أن الفارابي الذيكان يدعى في عصره (المعلم الثاني) يمكن أن يصير ثانية معلمنا اليوم ، على الأقل في مبدأ واحد : فقد ألف كتابا اسمه (الجمع بين رأيي الحكيمين) ويقصد أفلاطون وأرسطو . وان حكماءنا اليوم بالطبع غير ذلك ، الا أننا يمكن ان نستفيد من المبدأ الذي وضعه الفارابي وهو مبدأ الجمع بين فكرين والخلوص برأي جديد منهما يكون هو طريق الحياة الجديد وهو الطريق الأوسط الذي اشار اليه النبي محمد (ص) في قوله (خير الامور أوسطها) .

وبهذه المناسبة أحيي العراق الذي سارع الىاحياء ذكرى هذاالفيلسوف الاسلامي الكبير في مبادرته الى احياء التراث العلمي القديم فى سبيل بناءمجتمع علمي حديث وأظنني استطيع الآن ان اتكلم بلسان الوفود الغربية أجمع وأعبر عن امتناننا العميق وشكرنا الجزيل للحفاوة البالغة والرعاية الكبيرة التـــي شملنا بها حيثما حللنا •

كلمة ممثل الوفود العربية

ألقاها الدكتور محسن مهدي
من العــراق

بسم الله الرحمن الرحيم

سيادة ممثل السيد رئيس الجمهورية
السيد وزير الاعلام
السادة اعضاء الهيئة التحضيرية لمهرجان الفارابي

بأسم الوفود العربية التي قدمت لتشاركم في احياء ذكرى الفارابي اشكركم على دعوتكم الكريمة وادعو الله ان يبارك جهودكم في خدمة التراث العربي وتمجيد ذكرى الذين وضعوا أسسه، وسعيكم في السير بالحضارة العربية المعاصرة الى مستقبل زاهر يجمع بين أحياء ماضيها وفهم حاضرها ، ورعايتكم للعلماء العرب الذين كرسوا جهودهم لاحياء التراث العربي وتحقيقه ونشره وتعريف ابناء امتهم به ثم تعريف الامم الاخرى في مغرب الارض ومشرقها بما يحتوي عليه من قيم انسانية فريدة •

ان الوفود العربية ـ وتضم عددا كبيرا من العلماء الذين درسوا الفارابي وحققوا كتبه وترجموها الى اللغات الاجنبية ـ تشارككم اليوم وتشارك علماء العراق في احياء ذكرى مفكر وفيلسوف وعلم كان له الاثر الحاسم في توجيه الفكر الانساني في الغرب والشرق • ولكن هذه الوفود تحيي بالدرجة الاولى ذكراه كرائد من رواد الفكر العربي والحضارة العربية فألفارابي تعمق في دراسة العلاقة الوثيقة بين اللغة والفكر وبذل جهودا جبارة في تطوير الجانب الفلسفي والعلمي من اللغة العربية وفي تطوير المصطلح الفلسفي والعلمي العربي ، حتى جمعت اللغة العربية الى فضائلها الجمة انها اصبحت اللغة العالمية الاولى في مجال الفلسفة والعلوم • وقدم لقراء العربية كتبا في الفلسفة والعلوم قريبة المتناول ، صحيحة العبارة ، سلسلة الاسلوب ، فأصبحت لغة يفهمها كل من أراد التمكن من الفلسفة والعلوم ولا يقدر على الاستغناء عنها اليوم من يريد التعرف على التراث الفلسفي والعلمي الانساني •

ثم ان الوفود العربية تشارككم اليوم وتشارك علماء العراق في احياء ذكرى علم من أعلام الفكر الانساني تبنته بغداد فتثقف فيها يوم كانت بغداد عاصمة العلم الاولى في العالم قاطبة . هنا تعلم ، وهنا درس في مجالس التعليم وهنا انشأ المدرسة الفلسفية التي شع نورها الى دمشق والقاهرة والمغرب العربي والاندلس والمغرب اللاتيني من جهة ، والمشرق الى الهند من جهة اخرى . لقد جئنا الى بغداد لنشارككم في احياء ذكرى الفارابي ابن مدينة العلم هذه ، ولنعبر عن سرورنا لما نشاهده اليوم فيها من حياة علمية جديدة نامية ومن تقدير للعلم والعلماء ، ولنعبر عن غبطتنا لما نراه من بشائر مستقبل علمي وحضاري زاهر .

سدد الله خطانا جميعا والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الحلقة الدراسية الأولى

الفارابي والحضارة الانسانية: العلم والفلسفة والمنطق

نظرية الخلق عند الفارابي

الدكتور حسين آتاي ــ تركيا

قبل ان نخوض في البحث عن نظرية الخلق عند الفارابي يجـــب ان نعرف معنى الوجود ودرجات هذا الوجود • فان معنى الخلق ايجاد شيء ، اي اعطاء الشيء وجودا بعد ان لم يكن شيئا مذكورا ولكن ماهو الوجـــود والموجود ؟

يقول الفارابي ان الوجود هي كلمة بديهية ولايحتاج الى اي ايضاح ولا يمكن حده منطقيا لانه لا توجد كلمة اوضح واعرف منه • واذا عرف فانما يكون التعريف على سبيل التنبيه على الوجود والوجوب والامكان لا على سبيل انها تعرف بمعان اظهر منها[١] • ومعنى قول الفارابي هو ان ادراك كلمة الوجود في غاية الوضوح ومع ذلك فمفهومه اعم[٢] • فـأن الوجـود لايفيد لنا ماهية الشيء ، كذلك لايكون عنصرا من العناصـــر المكونة للماهية لانه من لوازم الماهيـــة لامـــن مقوماتهـا[٣] فالوجـود عنـــد الفارابي صفة ضرورية لاخراج الماهية الى الخارج اي عالم الاعيان خارج الشعور •

ونستلخص مما سبق المفاهيم الاربعة الآتية للوجود عند الفارابي :
١ ـ الوجود كلمة بديهية ومعروفة وعامة • ٢ ـ الوجود ليس الماهية نفسها • ٣ ـ وليس جزءا داخلا في الماهية • ٤ ـ الوجود عارض لازم لماهية ومساق لها •

يكاد العلماء يتفقون على ان اول من وضع مسألة المغايرة بين الوجود والماهية ومسألة ايهما اسبق من الاخر ، الوجود ام الماهية ؟ هو الفارابي حيث قامت مناقشة جادة ومباشرة حول هذه المسألة [٤] •

واذا ما تكلمنا على الفلسفة في القرون الوسطى فأننا نفكر تـوا في الفلسفة الاسلامية ، وكذلك حينما نقول الفلسفة الاسلامية يخطر ببالنا الفارابي بغير مناظر • اذا تباحث فلاسفة عصرنا عن الفلسفة في القرون الوسطى حول المغايرة بين الوجود والماهية ، وان الرأي السائد في ذلك هو : ان الماهية تأتي في الاول ثم يأتي الوجود ، فأنه مما لاشك فيه انهم يقصدون الفارابي في هذا الرأي • فالكتاب الذين يكتبون في هذا الموضوع كثيرا ما يعتمدون على المنابع والمصادر الثانوية • وكذلك هناك من يدلون بارائهم بعد قراءتهم كتب الفلسفة كالصحف قراءة عابرة سريعة •

فالفارابي حينما يميز بين الوجود والماهية لم يصرح لنا بوضوح ايهما اسبق من الاخر • فلو كان الفارابي بين لنا اسبقية احدهما على الاخر ، لكان هذا مخالفا ومضادا لنظريته الفلسفية في الموضوع •

---

(١) العيون ٥٦ ، ديتريس ، الدعوى القلبية حيدر اباد .
(٢) السياسة المدنية ، ٥٠ بيروت .
(٣) التعليقات ٦ ، العيون ٥٦ .
(٤) انظر : نظرية الخلق عند الفارابي وابن سينا للموءلف باللغة التركية من ص ٧ ، ١٥ ، انقرة ١٩٧٤ .

Robbert Hamui, Al-Farab's Philosophy and its Inflluence on Scholasticism, 32, Sydney, 1928.
R. Hammond, The Philosophy of Al-Farabi, 19 N.Y., 1944.
E. Gilson, Being and Some Philosophers, P. 75, 1949.

فنحن من جانبنا اذا قلنا بأسبقية الماهية مثلا يجب علينا الاجابة على هذا السؤال : هل الماهية موجودة لتأتي اولا ؟ فحينئذ يجب علينا اجابة السؤال عن ذلك : الم يعط الماهية وجودا قبل ان توجد ؟ وهذا يستلزم تحصيل الحاصل على اصطلاح المتكلمين وهو محال . نعم يلزم الاجابة على مثل هذه الاسئلة . وقبل ان نفصل الكلام في الماهية والوجود ينبغي ان نصل الى نتيجة وهي : ان المغايرة بين الوجود والماهية ليست الا في التصور الذهني فقط ،اما في عالم الموجودات الذي هو خارج عن التصور الذهني ـ يعني في الاعيان ـ فأنه لا توجد مغايرة بينهما بتاتا ، فان الماهية والوجود موجودان معا في شيء موجود واحد .

لقد حقق الفارابي للفلسفة بالمغايرة بين الماهية والوجود معنيين بل معاني ثلاثة .

المعنى الاول : عدم المغايرة بين الوجود والماهية على معنى انه لا ينسب الوجود للماهية والماهية للوجود لان النسبة توجب المغايرة ورفع المغايرة رفع النسبة وثبات العينية ، وهذا المفهوم يتحقق في واجب الوجود ، يعني ان وجوده ضروري لذاته(٥) ولا يمكن تصور ماهيته بدون وجوده . وعلى ذلك فهو الذي وضع عينية الماهية والوجود في واجب الوجود .

المعنى الثاني : المغايرة بين الوجود والماهية بمعنى انه لاتوجد علاقة بين الماهية والوجود نظرا لمفهومهما المتبادر الذي يتحقق في ممكن الوجود . الذي فيه مغايرة الماهية للوجود . وبما انه لاتوجد علاقة او نسبة بين الماهية والوجود في واجب الوجود ، من السخف ان يسأل : بما انه لايوجد هناك في واجب الوجود مغايرة ومباينة بين ماهيته ووجوده ، فمن الذي منح لماهيته الوجود ؟ وعلى هذا ليس من المعقول ولا من الممكن ان يبحث عن علة او سبب لواجب الوجود ، بينما من الضروري ان يسأل عن علة او سبب لممكن

(٥) العيون ٥٧ ديتريس .

الوجود الذي يحتاج في وجوده الى غيره لايجاد نسبة وعلاقة بين ماهيته ووجوده . وهذا السبب او العلة هو ان يخلق الشيء غير الموجود بعد ان يوصل ويوحد في عالم الاعيان بين ما يتصور مفارقة في الذهن من الوجود والماهية فيصبح الشيء موجودا في الخارج(٦) .

اما المعنى الثالث فان الفارابي كما ذكرنا ، يقول ان الوجود عارض للماهية ، ولكن هذا العرض ليس بمعنى العرض في المنطق والفلسفة الذي يقوم بالجوهر كما بينه ارسطو وغيره ، لانه على هذا يجب ان يكون الوجود من المقولات العشر ، ويجب كذلك ان يكون الشيء او الجوهر موجودا قبل ان يتصف بالوجود . فان الوجود اذا اعتبر مثل الابيض يمكن ان يزول ويستبدل به عرضا آخر كالأسود مثلا .

فالوجود ليس من امثال هذه الاعراض عند الفارابي ، وانما هو عرض بمعنى ان يعرض ويحدث ويحصل وهو بمعنى المصدر او بالمعنى اللغوي ، عروض او عرض الوجود حدوثه وحصوله وظهوره الى عالم العيان .

فاننا اذا اردنا ان نعرف ايهما اسبق من الاخر الماهية او الوجود ، يمكن

---

(٦) فان الفارابي يستعمل الهوية في معنى الوجود ويبينها بانها عينية الشيء وخصوصيته ووجوده المنفرد له (التعليقات ٢١) . وعلى هذا فان هوية الشيء هي وجوده الخارجي . وماهية الشيء هي وجوده الذهني . فان لكل شيء له هوية وماهية بما ان وجود الشيء مغاير لماهيته في الممكن . فان الرجل مثلا اذا ادرك وفهم ماهية الشيء فانه لا يفيد انه قد ادرك وجوده او هويته . فاذا كان ادراك الوجود لا يستلزم ولان يستتبع مفهوم الماهية فهو ليس بنوع ولاجنس ولافصل ولاعرض لها منطقيا . فان احدا اذا ادرك ماهية الانسان فهو لايدرك نتيجة لذلك وجوده (الفصوص ٦٦) خلافا = لارسطو فانه لا يفرق بين الماهية والوجود ، وعنده الذي يدرك ماهية الانسان فهو يدرك وجوده (مابعد الطبيعة ١٠٣١ ، أ-ب ، ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة ٢\٨٢٣ ـ ٨٣٣ ـ ٤ ، نظرية (الخلق عند الفارابي وابن سينا للمؤلف ص ١٥) .

لنا ان نقول اذا نظرنا من جهة الحصول والظهور الى الخارج يكون الوجود اسبق بالنسبة لمعرفتنا ، لاننا حينئذ تتحقق الماهية عندما كانت موجودة اي بعـــد اتصافها بالوجود في الخارج . واذا اعتبرنا امكانية الشيء بانه يحتمل ان يكون موجودا نظرا لماهية الشيء نفسها ، يمكن ان نقول ان ماهيـــــة وامكانية الشرح تسبق الوجود في الذهن ، اي اننا تتصور وتتخيل شـيئا مـــا ثم نحكم عليه بان ماهيته ممكنة الوجود او ممتنعته ، ثم اذا تحققنا امكانيته نبحث عن اتصافه بالوجود الخارجي .

فصعوبة البيان والايضاح في هذه المسألة تنشأ عن عدم مشاهدة الانسان حصول وخروج شيء من العدم الصرف تحت تأثير الفلسفة المادية والعلوم التجريبية . وهنا يحاول الفارابي ان يصل الى توفيق مرض بين الخلق مـــن العدم المحض وهو الابداع عنده وبين الخلق من شيء واهمية هذا التوفيق ، على مايبدو لنا عند الفارابي هي اثبات الصانع وبوصفه وجعله منشأ لوجود غيره من الممكنات الموجودة واعتباره في درجة اعلى مغايرة لدرجات الماهيات الممكنة الموجود ولتوضيح فكرته هذه يقول : فيعرض له ان الممكن ان يكون وجوده بغيره[٧] ويتبين من قول الفارابي هذا انه استعمل العرض بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي . فأن يعرض للممكن وجود معناه ان يكون موجودا ويحصل بعد ان لم يكن حاصلا وموجودا او يحصل له الوجود دون ان يكون الوجود مستبدلا بغيره كما في استبدال الاعراض الزائلة .

لقد تبين مما سبق انه لا يوجد لواجب الوجود وهو الله تعالى سبب او علة عند الفارابي . اما ممكن الوجود فله سبب ومعنى الامكان هنا : ما يتساوى طرفاه ، اى ان وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته سيان ، وبتعبير آخر أنه يترجح احد طرفيه على الاخر نظرا لذاتهما بلا مرجح ثم اذا اثقلت كفة طرف الوجود للممكن ، يكون الوجود ضروريا له من جانب واجب الوجود ، فيوجد هذا الممكن خارج الذهن . فهذا الموجود قد اكتسب صفة واجب الوجود من غيره .

(٧) الدعوى القلبية ٢٢، نظرية الخلق عند الفارابي وابن سينا للمؤلف،١٩٠ .

ومن هنا يتضح لنا الطريق الى الوصول الى ان للوجود مراتب ثلاثة عند الفارابي ٠

المرتبة الاولى ، واجب الوجود لذاته وهويته عين ذاته (٨)

والمرتبة الثانية ، ممكن الوجود من ذاته واجب الوجود من غيره

والمرتبة الثالثة ، الممكن الحقيقي ، وهو الذي وجوده وعدمه سيان ٠

ويمكننا ان نبين هذا المفهوم بما يلي : الشيء الموجود بالفعل ينقسم الى قسمين أ ـ واجب الوجود بأعتبار ذاته ، ب ـ واجب الوجود باعتبار غيره ٠ وهذا الاخير يكتسب وجوبه من واجب الوجود ٠ ويبقى لدينا ممكن الوجود ٠ وانما يسمى بهذا الاسم مجازا ، لان الامكان لم يكتسب الوجود ، وتسمية الممكن او بالاحرى ووصف الممكن بالوجود ينبغي ان لا يجلب الى ذهننا فكرة ترجيح جهة الوجود على العدم ، لانه لا ترجيح هناك بعد بلا مرجح ، ولم يوجد بعد ، ولكنه يحتمل ان يوجد في المستقبل بالفعل او لا يوجد ، او يبقى على الاحتمال الاصلي ٠

وحينما تتكلم عن نظرية الخلق عند الفارابي ينتقل ذهننا الى مفهوم واجب الوجود لذاته وواجب الوجود بغيره والمناسبة بينهما ٠ فلذا يجب علينا ان تتصور او تتخيل معنى او ماهية تلك المناسبة او العلاقة ماهي ، أهي مناسبة وعلاقة بين الخلق والمخلوق او بين الموجود ام شيء اخر ؟

ويمكن ان تتناول النظريات الفلسفية التي تقدم بها الفلاسفة والفارابي من جملتهم حول ايضاح وبيان هذه المناسبة عبر التاريخ في ثلاث نظريات اساسية :

١ ـ نظرية العلمية او السببية : وهذه النظرية أوجدها ارسطو ٠ولكن بعده اصبحت ملكا للفلسفة ٠ فواجب الوجود هو السبب الاول يعني انه العلة الاولى ٠ فوظيفته تحريك المعلول او الشيء المسبب فقط ٠ ولهذا السبب سمى ارسطو العلة الاولى المحرك الاول ٠ الا ان المحرك لابد وان يصرف جهدا عند التحريك ٠ ولكن ارسطو خوفا من انتهاء مجهود المحرك الاول وفي

---

(٨) الفصوص ٦ ، ٦٦ ، ديتريس ٠

يوم من الايام ، اراد ان يحصل على عدم اجهاد المحرك ، وبذلك قبل فكرة جديدة لحل المسألة قائلا : ان المحرك الاول لا يتحرك ، وسمى العلة الاولى محركا ساكنا لا يتحرك • وهكذا رأى ارسطو ازليـــة الكائنات كما اتى بنظرية ابدية العالم • فمناسبة العلة والمعلول في نظرية اريسطو مناسبة ديناميكية دائمية ، وقد فارق نظريته في العلل الطبيعية وذهب مذهبا اخر في ما بعد الطبيعة بان سلب الفاعلية عن العلة الاولى وهوالصانع تعالى • واما الفارابي فمع قبوله العلل الاربع الطبيعية ، طبق العلة الفاعلية على العلة الاولى في ما بعد الطبيعة ، وهنا خالف المعلم الثاني المعلم الاول ، وان كان الفارابي قد قرب من نظرية الخلق ، فأنه يبدو انه قد اضطر لذلك اى اسناد الفاعلية للعلة الاولى توفيقا بينافلاطون والفكر الاسلامي منجهة واريسطو من جهة ثانية [٩] •

٢ ــ نظرية الفيض او الصدور •فيض الكائنات وصدورها عن الواحد البسيط [١٠] • تنسب هذه النظرية في تاريخ الفلسفة الى افلوطين • وفي هذه النظرية تفيض الموجودات عن الموجود الاول ، مثلما تظهر الحرارة من النار ويصدر النور من الشمس ومع ذلك يوجد بينهما مغايرة فان النور ليس هو الشمس عينها وان الشمس ليست هي النور نفسه • الا ان السالكين مذهب وحدة الوجود اعتبروا هذه النظرية منبعا ومصدرا لنظريتهم ولمذهبهم • وان كان الفارابي لا يؤمن بوحدة الوجود فقد بحث عن هذه النظرية في كتبه ، غير انه عندما بحث عنها لم يستعمل هذه الفكرة لايضاح العلاقة بين واجب الوجود وممكن الوجود واستعملها فقط لكي يوضح المناسبة بين الواحد الفرد والكثير لان هنالك فرقا كبيرا بين علاقة الخالق للمخلوق وبين الواحد للكثير • وهذه النظرية وضعت لبيان صدور الكثرة عن الواحد وهو العقل الاول الـــذي ابدعه الصانع • ونظرية الخلق هي لايضاح ابداع العقل الاول من قبـــل الخالق • وعلى هذا تكون نظرية الصدور في المرتبة الثانية في نشدان العلاقة بين الصانع والمصنوع •

---

(٩) العيون ٦١ ، الصوص ٧٨ ، النكت ١١٠ ، طبع ديتريس ، السياســة ، ٢١ ، شيخو ، الدعوى القلبية ٩ حيدراباد ، اريســطوطاليســـس ، ٩٣ ، ١١٤ نشـــر محســن مهدي ، الجمع ١٠٢ ، بيروت .

(١٠) الزينون ٦ .

فان الفارابي يستعمل خمس كلمات لبيان العلاقة بين الصانع وبين سائر الموجودات في هذه النظرية هن : الفيض والصدور ، والعقل آي التعقل ، والحصول ، والخامس ، ان يوجد عنه ، وهذه الخامسة كأنها وضعت لسلب الارادة التي هي العناية والرضا عند الفارابي خلافا لما يفهمها المتكلمون وهم فلاسفة الدين ، ومع ذلك فان الفارابي قد استخدم هذه الكلمات الخمس بصورة دقيقة جدا واسلوب بديع بحيث يحس ويشعر الانسان بأنه فى اسلوبه ذلك قد قصد الابتعاد عن وحدة الوجود ٠

وقد قلنا كما قال غيرنا ان نظرية الفيض لبيان الكثرة في الكون ، ولكن القول الحق ، انها ، على ما ارى ، لشي اهم من ذلك وهو الايضاح والبيان بان الكون قد اوجد وخلق لالغرض ولا لسبب ولالغاية ليصل اليه الصانع بابداع الكون ويكتمل بصنعه هذا لانه ليس لفعله علية ولا يفعل فعله لاجل شيء اخر غير ذاته(١١) ٠

والاحرى والانسب ان نفصل بين نظرية الفيض ، وهي تعتبر من نظرية الخلق عندنا ، وبين نظرية العقول ، او المراتب او مراتب الموجودات ٠ واذا امعنا النظر في افادات الفارابي ، نرى هـــــذا التقسيم او التفريق بيـــن النظريتين سالما ومضبوطا ومنطبقا على ما يرمي اليه من المعاني ٠ وانــه مـــن الصعب ان يرى الانسان نظرية العقول وعددها معقولة المعنى ، ولكنـــه من الممكن ان يتعقل معنى او يتفلسف في نظرية الفيض ، عندما لاتعتبر هي نظرية الخلق ، ويجد لها مفهوما معقولا ٠

٣ ــ نظرية الخلق ، فانها تبين لنا ان الصلة بين واجب الوجود وممكن الوجود هي مناسبة بين الخالق والمخلوق وهذه النظرية قد نالت اهتمامـــا بالغا من قبل فلاسفة الدين اي المتكلمين ٠ ومع ذلك فانه من الواجب علينـــا ان نقول ان هذه النظرية لم يات بها في الاصل فلاسفة الدين الى الفلسفة ، ولكن الفلاسفة انفسهم اتوا بها ليشرحوا صلة الصانع بالكائنات وعلاقته بها ٠ غير ان فلاسفة الدين قد شغفوا بها لموافقتها مفهوم الصانع عندهم ٠

---

(١١) المدينة الفاضلة ١٥ ، ١٦ ، ٢٠ ديتريس ، السياسة المدنية ، ٤٨ ، ٥٠ بيروت ، الدعوى القلبية ٤ ، ٥ ، التعليقات ٢ الزينون ٦ العيون ٥٨ ، ٥٩ .

وبعد لحظات وجيزة سوف نرى ــ حينما نتكلم عن نظريـــة الخلق عنـــد الفارابي ــ ان هناك فرقا بين فهم الفلاسفة لنظرية الخلق وبين فهم المتكلمين •

لقد قلنا فيما مضى ان الممكن هو مغايرة بين الماهية والوجود • فتوحيد الماهية والوجود جعل او اخرج الممكن الـــى حيز الموجودات • وهو الذي يعمل هذا التركيب والتوحيد يسمى العلة الفاعلة ، وهكذا يوصف واجب الوجود بكونه علة أو سببا لانه يقوم بفعل من الافعال • الا اننا يجب ان نلاحظ هنا نقطة هي ان العلة الاولى عند ارسطو كان ساكنا ، كما علمنا ، ولذلك فهو لم يقم بأي فعل من الافعال ، ونفهم من هذا ان ارسطو عندما غير مذهبه في نظرية العلّية في الطبيعة وذهب الى مذهب آخر في ما بعـــد الطبيعة كأنه هرب من المشكلة دون حل مرض بينما يرى الفارابي رأيا مخالفا لارسطو انه من الممكن ان تحل المشكلة القائمة في الصلة بين واجب الوجود وغيره من الممكنات في ضوء الفلسفة الطبيعية •

وهنا نتساءل كيف يوجد واجب الوجود ممكن الوجود ؟ لان ممكـــن الوجود شي غير موجود اصلا ، وكيف يسكن عبر الهاوية السحيقة بين الوجود والعدم حتى يتصل واجب الوجود بممكن الوجود ؟ وهذه هي المسألة العويصة التي لا تزال تحتاج الى حل • هناك خالق ومخلوق وبعبارة اخرى علة ومعلول فالفلاسفة الذين يقبلون تاثير العلة وانهـــا قـــد اوجـدت المعلـــول ، يختلفون فيما بينهم في كيفية هذا التأثير ولذلك ظهرت في عالم الفكـــر النظريات الثلاث السابقة الذكر • لو اننا رفعنا عدم الحركة عن العلة الاولى كما عند ارسطو وبعبارة اخرى لو وصفنا العلة الاولى بالفاعلية لاستطعنا الحصول على العلة التي تقوم بفعل الخلق ، وهكذا يمكن لنا الوصـــــول الى توحيد بين نظرية العلية ونظرية الخلق في نظرية واحدة او ايضاح نظرية العلية بنظرية الخلق او بالعكس ، فيصبح واجب الوجود علة وخالقا وموجدا بمعنى واحد •

ونرى الفارابي انه يقبل نوعين من الخلق اولهما : الابداع ، وثانيهما : الخلق • فلنرجع الى ما بينا في السابق لكي نفهم الفرق الفلسفي بين هاتيـــن الكلمتين • وقد قلنا فيما سبق ان وجود الممكن وعدمه متساويان • وهذا تعريف للممكن الحقيقي • انما هو اذن الشيء الممكن الذي يبتعد عن الوجود

والعدم بمقدار معين واحدا ؟ اي الذي يوجد في المسافة الموجودة بين الوجود وعدم الوجود على السواء • فالكائنات قد خلقت من هذه المادة غير المعلومة• واسم هذه المادة عند الفارابي « الامكـــان » واذا كانت الكائنات قد خلقت من الامكان ، فاننا نصل الى نتيجة ان الكائنات لم تخلق من العدم ، بــــل خلقت من شيء غير معلوم ومعين وهو « الامكان » وعلى هذا ، فان الشيء الموجود قبل ان يخلق كان ممكنا ، يعني فيه امكانية الخلـــق والايـــجاد • ومعنى ذلك الى امكانية الخلق في شيء موجود قبل ان يوجد ذلك الشيء • • الامكان مثلا ، النقطة في مركز الدائرة • والنقطتان المتقابلتان في القطر ، احدهما طرف الوجود والاخر طرف العدم وهما متساويان في البعد عن المركز• فالكائنات خلقت من هذه النقطة التي بعدها عن الوجود والعدم بعد واحد بترجيح طرف الوجود •

فالفارابي الذي كان متأثرا بنظرية الفلك القديمة يواجه هنا مسألة صعبة وهى ان الاجرام السماوية تعتبر مقدسة ولايوجد فيهن نقص او عيب • وهنا يدخل في مسألتنا رأي اخر لارسطو وهو ان الشيء في حالة الفعل افضـــل واقدس من الشيء فى حالة القوة ، ولكي يكون الشيء مقدسا ينبغـــي ان لايكون في حالة القوة باي حال من الاحوال واذا طبقنا هذه القاعدة على الاجرام السماوية لان تكون مقدسة تمام التقديس يجب الا يكن قد خلقن من الامكان الذي يتقدم هذه الموجودات • فلو قبلنا مـــن الامكان الـــذي هو نوع من القوة فهي قبل هذا الخلق في حالة من القوة • ومـــــن البديهي على النظرية السابقة ان هذا المفهوم يجلب لتقديسها نقصا وعيبا وينزلها من درجة التقديس •

وقد يتساءل المرء : كيف يقبل بان الاجرام السماوية لم تخلـــق مـــــن الامكان ومع ذلك اعتبرت من الممكنات ؟

ونجيب على هذا السؤال بما يلي : نعم كل شيء ممكن قد خلق مـــن الامكان • وكذلك الاجرام السماوية ممكنات وهن ايضا قد خلقن مـــــــن الامكان ، ولكن امكانية الاجرام ما كانت موجودة قبلهن وقبل خلقهن ، بل وجدت معهن في آن واحد • وهكذا يقول الفارابي ان الاجـــرام السماوية

لم تخلق من شيء وهو الامكان بل خلقت من العدم الصرف • لانه اعتبر امكانية هذه الاجرام السماوية موجودة معهن ولم تمض عليهن حالة من القوة بتاتا • ولذلك استعمل الفارابي كلمة « الابداع » ليشرح خلقة الاشياء من العدم الصرف التي لاتكون في حالة من القوة وهي الاجرام السماوية التي هي موجودات فوق القمر • اما الموجودات تحت القمر فهن قد خلقن من امكان ، غير ان امكانيتها كانت قبل خلقهن ولم تكن معهن • ولهذا السبب تعتبر هذه الموجودات ناقصة قابلة للتغير في كل آونة • ثم يستعمل الفارابي كلمة الخلق او كلمة « الحدوث » ليوضح لنا ان هذه الاشياء قد خلقن من الامكان ، ومعنى ذلك خلقن من شيء وهو ايجاد شيء آخر •

ومن الخطأ حصر ارجاع سبب ابداع الاجرام السماوية كما شرحنا الى قدسيتها ، بل هناك سبب اهم من هذا وهو : رفع الزمان وازالة مفهومه • الا اننا اذا فرضنا خلق الاجرام السماوية من الامكان الذي اتى قبلهن فقد يخطر ببالنا هذا السؤال:مامدة هذا الزمان الذي وجد فيه الامكان قبلهن اي كم طول الزمان الذي كانت فيه الاجرام السماوية وهي في حالة الامكان أي القوة ؟

ومهما تفكرنا فى قصر مدة هذا الزمن فأنه مما لاشك فيه ان هناك مدة متصورة لازمة التصور عند الفلاسفة وموهومة عند الغزالي بما يفيد مفهوم القبلية ، لان هذه المدة من مستلزمات مفهوم القبلية ، اذ الفعل له بداية ، وهذا مما لاريب فيه • فان لكل بدء قبل • ولو كان الزمان عبارة عن عد الحركة التي هي فعل الخلق • لكان للزمان بداية وكذلك له قبلية ، ولو على اعتبار قول المتكلمين بأن الزمان مع الخلق مساوق له واذا وجدت مثل هذه المدة فهناك بطبيعة الحال زمان • فاذن لابد وان يمضي زمن قبل الخلق ، وحينذاك السؤال الاتي يجد طريقا الى فكر الانسان : ماذا فعل الخالق في تلك المدة وان كانت قليلة وقصيرة جدا ؟

فاذا قلنا ان العلة الاولى اي الخالق لم يقم باي فعل من الافعال قبل ان

يخلق العالم فقد يضطرنا هذا الى اجابة اسئلة كثيرة مما يصعب الاجابة عنها • ومنعا لهذه الاسئلة والمعارضات الفلسفية قال الفارابي بضرورة خلق الاجرام السماوية من العدم الصرف ، وانها لم تخلق من شيء موجود قبلها • وتعتبر هذه الاجرام بهذا المعنى ازلية لان حالة القوة لم تمر عليها اذ لا يوجد زمان فالاجرام السماوية غير موجودة فيه بالفعل • ولو كانت الاجرام في حالة القوة أي الامكان في زمن من الازمان أو بالاحرى في مدة من المدد لعاد السؤال السابق ، وماذا كان يفعل الصانع في تلك المدة ؟

وهكذا نفهم سبب استعمال « الابداع » وغاية هذا الاستعمال هي : تحقيق خلق الكائنات من العدم الصرف ثم ازلية الخلق والمحافظة على دوام الكون وابديته • لان الابداع ايجاد شيء لا عن شيء دفعة[١٢] •

يتفق فلاسفة الدين ، علماء الكلام مع الفارابي في أن الكائنات قد خلقت من العدم الصرف • الا انهم يختلفون عنه في مفهوم خلق الكائنات من الازل • والحقيقة ان علماء الكلام قد قبلوا وجود الزمان حسب تعريف ارسطو حيث ان الزمان عبارة عن تعداد بوحدة الحركة ويعتقدون كذلك بانه لاتوجد حركة قبل خلق الكائنات • وان تصور وجود الزمان قبل خلق الموجودات • كما يرى الفارابي والفلاسفة الاخرون يكون مناقضا ومضادا لتعريف الزمان السابق الذكر •

وجدير بالذكر ان هذا الاختلاف ذو اهمية بين علماء الكلام والفارابي• فان الفارابي يرفض ان تكون هناك مدة موجودة قبل ابداع الكون ويمد فعل الابداع الى ذات الله تعالى ويجعل صفة الخالقية صفة ذاتية له ازلية •

(١٢) الجمع ، ١٠١ ، ١٠٣ ، بيروت ، الدعوى القلبية ، ٤ احب ان اقول هنا كلمة حول كتاب الجمع . وهي ان بعض الكتاب كأنهم ينقصون من قيمة الكتاب واراء الفارابي فيه لاستناده على اثولوجيا لافلوطين وهو يظن انه ـ لارسطو . ولكن اذا انعم النظر في المواضع التي ذكر فيها اثولوجيا يرى انه قد ذكر في مسائل قليلة ومع ذلك فان الفارابي قد استند فيها على مصادر اخرى ولذلك يمكن لنا ان نقول بأن اثولوجيا اذا كان معروفا عنده منسوبا لصاحبه الحقيقي ، فان الفارابي كان قادرا على التوفيق بين الحكيمين بشكل لا يختلف من الشكل الحالي . ومع ذلك فان الكتاب يفيدنا بثلاثة مناهج مهمة في قراءة الكتب الفلسفية وهي : منهج للبحث ، والفهم ، والكتابة . فعلى قاريء الفارابي ان يحاكمه على ما حاكم هو الاخرين من المباديء والمناهج الفكرية الفلسفية .

وبهذه الصورة يرفع وجود المدة التي تتصور بين الخالق والمخلوق • اما علماء الكلام مع قبولهم وجود الزمان كما في تعريف الفلاسفة فلم يقبلوا وجود زمان متصور بين الخالق والمخلوق • فالفارابي والمتكلمون يصلون الى نتيجة واحدة مشتركة وهي وجود الزمان السابق على الابداع والايجاد ، ويختلفون في المطلوب حيث غاية الفارابي ان يسد باب الاسئلة التي سترد ما اذا كان الباري تعالى غير فاعل فعل الخلق من الازل أي شيء محض وحرك ارادته حتى أبدع العالم بعد ان لم يكن مبدعا له من قبل ، او أي شيء منع ارادته من ان يخلق العالم قبل ذلك ؟

والمتكلمون اعطوا اهمية كبيرة لحرية الارادة لله تعالى وقالوا بعدم أزلية الخلق • وقال الفارابي تأييدا لرأيه فآن الكون يوجد عنه تعالى بالضرورة والمتكلمون يقولون باختياره تعالى[13] • ومن ثم يصعب حل نقطة الخلاف بين الفارابي وبين علماء الكلام • لان الفارابي بقوله «ظهور الكائنات بالخلق الازلي » لايريد ان يعطي لارادة الصانع صلاحية كما يفهمها المتكلمون • وغايتهم في عدم قبول خلق الكائنات من الازل ، انهم يريدون ان ينزهوا الباري تعالى عن ان يكون مثل العلة الاولى عند اريسطو ساكنا • لايفعل شيئا وان يكون محروما عن الارادة او سالب الحرية وغير حر فيما يصدر عنه او يبدع ، وارادوا أن تكون للارادة الحرية الكاملة المنسوبة لله تعالى صلاحية اوسع فى خلق الكون •

فالفارابي حينما قال بواجب الوجود يفهم قوله على معنيين :

المعنى الاول : عدم وجود علة لوجوده

المعنى الثاني : كون وجوده يستلزم وجود موجودات اخرى • ويشترك معه علماء الكلام في المعنى الاول ويقصدون هذا المعنى حينما يقولون بواجب الوجود • ولكنهم لم يقبلوا المعنى الثاني لسلبه ارادة الله تعالى الحرة • ومن ناحية اخرى فان الفارابي يعترف بارادة الله ولاينكرها ولكنه يوضحها بالمعنى الذي يناسب فهمه لواجب الوجود •

---

(١٣) وهنا نقطة الالتقاء بين الفارابي والماتريدي الذي يقول بأزلية صفة التكوين وانه يفارق الفارابي في عدم قبول المكون اي المخلوق ان يكون ازليا (انظر تفصيل ذلك ، تبصرة الادلة لابي المعين النسقي ، ١٠٧ ــ ب ، جارالله الرقم ١١٢٨ ــ مكتبة سليمانية الاستانه .

كتاب احصاء العلوم للفارابي والمنهج العلمي

الدكتور صالح خ . الحمارنة ـ الاردن

يذكر الاستاذ محسن مهدي في مقدمته لكتاب « الحروف »[1] للفارابي يذكر المناظرة الطريفة جدا ، التي وقعت سنة ٣٢٠هـ في مجلس الفضل بن جعفر بن الفرات وزير الخليفة المقتدر آنذاك . هذه المناظرة التي كانت حديث « علية القوم » في بغداد .

والمناظرة وقعت مابين ابي سعيد (السسيرافي) اللغوي الفقيه المتكلم ، الذي اخذ عن ابي السراج المتوفي حديثا[2] ، وما بين أبي بشر متى بن يونس المتوفي سنة ٣٢٨هـ ، وكان هذا الفيلسوف قد قدم حديثا الى بغداد واجتمع اليه الناس في مجلس التعليم وسار الحديث عن مجلسه ، وما يقوله فيه في تضخيم المنطق وما يدعيه من ان النحويين مع اللفظ لا المعنى .

هذه المناظرة انتهت ــ وكما تتطلب الظروف على مايبدو ــ انتهت بانتصار أبي سعيد على مجادله ومنافسه . واعتبرت في أوساط بغداد الادبية والعلمية انتصارا للنحو على المنطق وللنحويين والمتكلسين على اصحاب المنطق والفلسفة .

فمن أسباب اندحار متي انه لم ينظر في النحو وأحكام اللغة ، وكان يجهل الحروف ومعانيها ومواضع استعمالها ومع ذلك يدعي أن النحويين لايعرفون مواقع الحروف . فنجح السسيرافي في اظهار جهل متي في اللغة العربية ونحوها وفقهها ، وعدم غناء تضخيمه للمنطق وادعائه أنه لاحاجة بالمنطقي الى النحو وعجزه عن اقناع النظارة بصحة ما يقوله في صلة المنطق بالنحو وبين ان متي يتحدث عن الصلة بين أمرين لايعرف شيئا عن احدهما .

والمناظرة جرت في مجلس عام حضره « أقوام » كتبوها فى الواح كانت معهم ومحابر أيضا ... وتقوض المجلس وأهله يعجبون من جأش أبي سعيد السيرافي الثابت ولسانه ووجهه المتهلل ... وكان للسيرافي يوم المناظرة أربعون سنة ومتي يومئذ شيخ كبير يربو على الخامسة والسبعين . والسيرافي كان معروفا بالدين والجد والفضل والزهد بالدنيا . ومتي مشهور عنه انه

كان يملي ورقة بدرهم مقتدرى وهو سكران لايعقل ويتهكم ، وعنده ، انه في ربح وهو من الأخسرين أعمالا والاسفلين أحوالا •

ان انتصار السيرافي على متي في المناظرة لم يكن انتصار رجل على آخر ، أو انتصار فن على فن فحسب ، بل نصر للادب والكلام ، مما آثار في قلوب الناس شكوكا في فوائد المنطق والفلسفة ودعوى أصحابها[٣] •

لقد ذكرت أكثر المصادر عن علاقة الفارابي بمتي هذا ، وقال أكثر من مصدر أن الفارابي قد أخذ عن متي المنطق وأن متي كان أسن من ابي نصر ، وأبو نصر أحد ذهنا وأعذب كلاما[٤] •

والفارابي كان يومئذ في بغداد يدرس المنطق والفلسفة يقرأ مع تلامذته ويملي عليهم شروحه لكتب المنطق وما كتبه في علاقته بالنحو ••• وكان بين تلامذة الفارابي من يحضر مجلسه ومجلس متي •

ويقول الاستاذ محسن مهدي في تعليقه على هـذه المناظرة الشيقة : « يخيل الي أن المناظرة التي جرت بين متي والسيرافي أدت بكثير من تلامذة الفارابي الى ان يسألوه كيف يجيب هو عن الأسئلة التي أثارها السيرافي في اللغة وصلتها بالمنطق وبغيره من العلوم » • مما لم يتمكن من الاجابة عنه أو أجاب عنه اجابة غير مقنعة وذلك ــ وهذا أمر بالـغ الاهميـة ــ لان الفارابي كان الى علو شأنه في المنطق عارفا بالعربية وفقهها ونحوها ، آخذها عن ابي السراج امام زمانه في هذه الفنون •

ويبدو آن الفارابي ذهب يجيب هذه الأسئلة فأطنب في أصل اللغةوالنحو وفي نشأتهما وفي صلتها بالفلسفة والملة • • • وان كتاب الحروف (وغيره)هو نتيجة تلك الحلقات[٥] وضمنها على ما يرجح كتاب احصاء العلوم • لاشك أن الفارابي قد شارك في الجدل الدائر في ايامه حول المنطق والنحو وأغلب الظن أنه استاء من هجمة بعض النحويين على المنطق وادعائهم أنه « فضل لا يحتاج اليه » •• « لمن كان كامل القريحة بحيث اضطر الى درء هذا الزعـم بقول مكافيء له تماما يذهب فيه الى أن قول من زعم » أن المنطق فضل لا يحتاج اليه هو « كقول من زعم أن النحو فضل » • اذا قد يوجد من الناس من لا يلحن اصلا من غير ان يكون قد علم شيئا من قوانين النحو • ومع ذلك

يقول الاستاذ فهمي جدعان « ان الفارابي يلتزم حدود الواقع حين يقرر ان المنطق يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الألفاظ »[٦] ، وانه يفارقه في ان علم النحو انما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما وعلم المنطق انما يعطي قوانين مشتركة تعم الأمم كلها[٧] .

في خضم هذا الجدل القائم في بغداد دار السلام آنذاك وفي جو هـذه المناظرات العلمية الشيقة التي أعطت طابعها للعصر كله نجد الجواب لماذا الفارابي قد خصص الفصل الثاني من كتابه « احصاء العلوم » بكامله لعلم المنطق ، فاصلا اياه عن الفلسفة (كما فعل أرسطو) ، فقد قدم الفارابي المنطق على سائر العلوم لأنه « صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها ان تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات ، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل »[٨] .

ويضيف الفارابي في موضع آخر وكتاب آخر فيقول « فان قوانين المنطق عامة كلية لابد من مراعاتها في أي علم لأنها تعصم الذهن من الزلل في الاحكام ، ولذلك وجب تقديم الكلام فيها قبل الخوض في سائر العلوم المحتاجة اليها »[٩] .

يرى الأستاذ فهمي جدعان في مقاله السابق الذكر [١٠] ، أن موقف الفارابي من المنطق يمثل منعطفا حاسما في تجربته فيقول « لست أريد ان ازعم ان الفارابي قد يفر من نزعة عربية قومية في موقف النحويين بحيث انصرف، بسبب خفي باطن لأصله غير العربي انصرف من اللغة والنحو العربيين ليتجه نحو المنطق . ولكنني أذهب دونما تردد الى الاعتقاد بأن الفارابي قد وجد في المنطق منفذا لتطلعات انسانية أصيلة كانت تدفعه نحو ماهو كوني وشمولي وعالمي ، ولست أستبعد أن يكون تعصب النحويين وعداوءهم للمنطق قد قوى هذه النزعة لديه ، وغذاها بحيث أنه على الرغم من تسليمه بتمييز النحو على المنطق وبضرورة النحو للمنطق تعلق في النهاية بالمنطق لانه يستند الى ماهو انساني وشامل ولا محدود في مقابل النحو الذي هو ارث قومي خاص ومحدود .

فالاعتبارات الطبيعية عند الفارابي هي التي ينبغي ان تكون منطلق كل على انساني • ويشير الفارابي نفسه الى ان اخص الخيرات بالانسان هو عقل الانسان اذ بالعقل صار الانسان انسانا ، ويضيف الفارابي الى هذا القول ان صناعة المنطق هي التي تحقق للانسان هذا الكمال الخاص ، وبهذا يقـرر صراحة بأن هذه الصناعة ، صناعة المنطق هي « أول صناعة ينبغي ان يشرع فيها من صنائع العلوم »[١١] •

وفي احصاء العلوم جاء ان صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والالفاظ فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الالفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات[١٢] ، ثم يقول ان « علـم النحو انما يعطي قوانين تخص الفاظ أمة ما ، وعلم المنطق انما يعطي قوانين مشتركة تعم الفاظ الأمم كلها كما أسلفنا »[١٣] •

وليس منطق الفارابي مجرد تحليل للتفكير العلمي ، بل هو يشتمل الى جانب هذا على كثير من الملاحظات النحوية ، كما أنه يشتمل على مباحث فى نظرية المعرفة وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق قانون للتعبير بلغة العقل الانساني عند جميع الأمم ، ولابد ان يسير من أبسـط عناصر الكلام الى اعقدها ، من الكلمة الى القضية الى القياس[١٤] •

والفارابي يرمي المتكلمين بأنهم يقيسون أدلتهم على مقدمات ذائعـة مشهورة مأخوذة من بادىء الرأي المشترك من غير أن يمحصوها • ثم هـو يرمي الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبدا يقصرون هممهم على الآثار التي تصدر عن الاشياء ، فلا يتجاوزون عالم الظواهر المتضادة ، ولا يحصلون صورة شاملة للموجودات ، وقد حاول (الفارابي) خلافا للاولين أن يضع للفكر أساسا صحيحا ، وخلافا للآخرين اراد ان يبحث عن العلة الاولى التي يصدر عنهـا وحدها كل ماهو موجود[١٥] •

فلا غرو أن عرف قيمة للفارابي ومكانته (خاصة في كتابه احصاء العلوم) معاصروه والأولون ناهيك عن المحدثين • فالقفطي ــ على سبيل المثـال لا الحصر ــ نسمعه يقول « برز على أقرانه (الفارابي) وأربى عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما

يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانماء التعليم [١٦] • هذا هو الرجل ، أفهم فلاسفة الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لاغير[١٧] (كان) فيلسوفا كاملا واماما فاضلا قد أتقن العلوم الحكمية •• زكي النفس ، قوي الذكاء ، متجنبا عن الدنيا ، مقتنعا منها بما يقوم بأوده يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين[١٨] فهو فيلسوف المسلمين بالحقيقة[١٩] •

هذا هو المعلم الثاني ، والذي يبدو ان اطلاق هذا اللقب عليه ، يمكن تفسيره باشتهار فيلسوف الاسلام « باحصاء العلوم » ، الذي يخوض في العلوم المشهورة لعهده ، كما اشتهر أرسطو المعلم الاول بالكتابة في تصنيف علوم زمانه • الى هذا الرأي يذهب كل من ديبور ، [٢٠] والاستاذ عثمان امين[٢١] • وهذا الأخير قام بدراسة جيدة حول كتاب احصاء العلوم فحققه ونشره في الطبعة الثالثة فى القاهرة عام ١٩٦٨ •

وقد عرف قدر قيمة كتاب احصاء العلوم للفارابي كل القدامى الذين ترجموا حياة الفارابي او تعرضوا لمؤلفاته • فهذا ابن صاعد الاندلسي في كتابه طبقات الامم يذكر « للفارابي كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ولاذهب أحد مذهبه فيه ولايستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به ، وتقديم النظر فيه [٢٢] » كذلك يذكر هذا المعنى ابن أبي اصبيعة وابن خلكان وغيرهما ••

ويطلعنا الفارابي على مراده من تأليف كتابه منذ البداية وهو احصاء كل العلوم المعروفة •• وتعيين غرضها بالدقة اللازمة ، وبيان أقسامها ويجمع هذه العلوم في فصول خمسة يطلعنا على محتواها ، الاول في علم اللسان وأجزائه الثاني في علم المنطق واجزائه والثالث في علوم التعاليم ، وهي العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمي وعلم الموسيقى وعلم الاثقال وعلم الحيل ، والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه وفي العلم الالهي وأجزائه والخامس في العلم المدني وأجزائه وفي علم الفقة وعلم الكلام [٢٣] •

وبهذا الكتاب يقدر الانسان على أن يقايس بين العلوم ، فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى وايها اوهن واوهى واضعف [٢٤] ،

غير انه لم يكشف في هذا الكتاب عن اى قصد فلسفي شخصي ، رغم ان الترتيب الذي أورد عليه هذه العلوم يشير الى الطريقة الطبيعية التي ينبغي سلوكها في أي مشروع فلسفي ممكن ، شريطة أن نأخذ بعين الاعتبار ان العلمين الاخيرين، علم الفقه وعلم الكلام هما انصح القول صناعتان زائدتان على الفلسفة، وبحسب تعبير الفارابي نفسه ، « متأخرتان بالزمان عنها وتابعتان لها »[٢٥] ، فضلا عن انهما بحكم اتجاههما الى الجمهور دون الخواص ، أوهن منها وأضعف .

وجاء في كتاب « في فلسفة الفكر الديني » (الترجمة العربيـــة) « ان تصنيف الفارابي لعلم الكلام في كتابه احصاء العلوم هـــو مصطنع في الوجه الذي عليه يستوعب العلوم الاسلامية كالفقه والكلام . ذلك بأن هذه العلوم تلتصق التصاقا شديدا بمجموعة العلوم الاخرى » ، ثم نلاحظ ان الطابع « الكلي » لكتاب احصاء العلوم لانجد فيه شيئا اسلاميا خاصا[٢٦] . ويضيف غارديه وزميله ربما كان ذلك سبب انتشاره وشهرته لدى اليهود والمسيحيين في القرون الوسطى ، فان اقبالهم عليه ببعض التغييرات ، اتاح لهم ان يؤلفوا بين جملة معارفهم حتى الدينية منها ، وتلك هي الفائدة التي جناها الغرب من تلفيقات الفارابي [٢٧] .

لقد نال كتاب احصاء العلوم شهرة واسعة في القرون الوسطى ومكانة مرموقة في الحضارة العربية الاسلامية وكذلك في الحضارة اللاتينية فمنذ القرن الثاني عشر ترجم الى اللاتينية (٢٨) وقد عرف كتاب احصاء العلوم في القرون الوسطى بعنوان فى العلوم أو في مخرج العلوم وظن مدة طويلة أنه بنصه العربي مفقود ولم ينشر في العربية الاسنة ١٩٢١ ، في مجلة العرفان بصيدا لبنان تحقيق الشيخ محمد رضا الشبيبي (٢٩) ، ثم ظهرت في القاهرة طبعة أخرى سنة ١٩٣١ تحقيق الأستاذ عثمان أمين وفي مدريد ظهرت طبعة مع ترجمة اسبانية للكتاب سنة ١٩٣٢ تحقيق قونز اليس يالنسيا ، ثم قام الاستاذ عثمان امين بطبعة جديدة مقارنة مع الترجمة اللاتينية واعتمـــد على كثير من المخطوطات للكتاب ونشره في القاهرة ١٩٦٨ .

في فترة لاحقة بعد ظهور كتاب احصاء العلوم للفارابي ظهر كتـــاب آخر وذلك على التحديد عام ٩٧٦ م من تأليف الموسوعي أبو عبد الله محمد الخوارزمي ، الذي أدرك أوج عزه مع سنة ظهور كتابه مفاتيح العلـــوم .

ولقد كان العرب ينزلون كتاب مفاتيح العلوم بأكبر منزلةوهو عظيم الفائدة خاصة فى اظهارنا على معارف وعلوم ذلك العصر وعلى مواضيع العلوم المتباينة ، التي تناولها الخوارزمي في دقة واحكام • فكتاب « مفاتيح العلوم » من الاهمية مالكتاب احصاء العلوم للفارابي وما لكتاب الفهرست لابن النديم • وليس بالكتاب كما يظن البعض بيان مذهبي(٣٠) ، انه كما يشرح المؤلف في تمهيديه مجموع او « رفيق » ، وضع ليستعمله موظفو الدواوين المختلفة في دوائر الخلافة ، فقد جمعت فيه الاصلاحات المستخدمة في المعارف على اختلاف أنواعها •

ويؤخذ على صاحب مفاتيح العلوم انه في تصنيفه في العلوم اقتصر على الناحية الوصفية لا على مراتب العلوم(٣١) • ثم ان الخوارزمي لايذكر المراجع التي استقى منها في تأليف كتابه الا في ما ندر •

وجدير بالذكر ان ابن خلدون ٨٠٨ هـ في مقدمته يذكر عند تصنيفه للعلوم المتداولة في عصره ان هناك علوما يهتدي اليها الانسان بطبيعة فكره وهي العلوم الحكمية الفلسفية ، والى علوم نقلية وضعية مستندة الى الخبر عن الواضع الشرعي • والعلوم الاولى تشترك فيها كل الأمم ، اما الثانية فهي مختصة بالملة الاسلامية وأهلها ، وان شاركتها من بعيد أمم اخرى وفي امور مجملة •والفارق ما بين الخوارزمي وابن خلدون هو ان العلوم « الاجنبية » عند الخوارزمي فهي العلوم النقلية عند ابن خلدون(٣٢) •

أما مسألة تصنيف العلوم ، والتصنيف الارسطي لها ، هذا التصنيف الذي انتقل انتقالا مباشرا الى العرب في القرن الثامن ميلادي ، وقد عاد الى اوروبا متخذا طريقه بواسطة العرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر(٣٣)، نجده عند الفارابي خصوصا عند تقسيمه الفلسفة الى نظرية وعملية وذلك في قوله « صارت صناعة الفلسفة صنفين صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثاني به تحصيل معرفة الاشياء التي شأنها ان تفعل والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العلمية ••• والفلسفة النظرية تشمل على ثلاثة اصناف من العلوم، احداها علم التعليم والثاني العلم الطبيعي والثالث علم ما بعد الطبيعيات(٣٤) اما الفلسفة العلمية فصنفان علم الاخلاق وعلم السياسة •(٣٥)

اذن نرى بوضوح أن الفارابي في كتابيه احصاء العلوم والتنبيه على السعادة رمى لا الى احصاء العلوم ، بل أراد ايضا تصنيفها كذلك ، اذ بكتاب احصاء العلوم يقدر الانسان ان يقايس بين العلوم ، فيعلم ايها افضل وايها انفع[٣٦] .

ولاشك ان تصنيف العلوم يتصل اتصالا وثيقا بالمنهج العلمي[٣٧] ، وقد اوضح الفارابي هذا المعنى فى مقدمة كتابه « احصاء العلوم » وذلك في قوله (مرة اخرى) « قصدنا ان نخص العلوم المشهورةعلما علما ونعرف مايشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء ما له منها أجزاء ، وجمل ما في كل واحد من أجزائه »[٣٨] .

واضح اذن ان مثل كتاب « احصاء العلوم » و «مفاتيح العلوم» وغيرها كانت بمثابة تنظيما عقليا للعلم الانساني[٣٩] ، وقد كتبت هذه في عصر بلغ فيه الفكر العربي أوجه في تفهم أمور العلم واللغة وضرورة التعبير الصحيح عن ما ينظر الانسان فيه ويعقله .

فالتصنيف العربي الذي أمتد من جابر بن حيان الى الكندي فالفارابي ، فابن سيناء ، فاخوان الصفا ، فابن النديم ، فالخوارزمي ، حتى ابن خلدون ، كان بمثابة مرآة تعكس المعرفة البشرية آنذاك ، وطريقا ممهدا لنشأة البحث التجريبي وتمهيدا حقيقيا لكثير من العلوم في القرون الحديثة .

المصادر والمراجع

(١) محسن مهدي : مقدمة كتاب الحروف للفارابي ، ص ٤٧ ــ ٤٨ ، بيروت ١٩٧٠ . التوحيدي ابو حيان : الامتاع والمؤانسة ، نشره أحمد أمين ، واحمد الزين ، القاهرة ١٩٣٩ ــ ١٩٤٤ ، ج١ ، ص١١٤ .

(٢) وقعت هذه المناظرة بعد وفاة ابن السراج بأربع سنوات ، وابن السراج هو ابو بكر محمد بن السري النحوي البغدادي ، ويرجح انه ولد ما بين ٢٦٠ هـ الى ٢٦٥ هـ ، وقد صحب المبرد امام نحاة البصرة وتلميذ سيبويه ويرجح انه اجتمع مع الفارابي بعد وفاة المبرد عام ٢٨٥هـ .

محسن مهدي : مقدمة الحروف ص ٤٥ .

(٣) محسن مهدي : ن.م. ص ، ٤٨ .

(٤) ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء فيطبقات الاطباء ، ج٢ ، ص ١٣٥ .

(٥) محسن مهدي : مقدمة الحروف ص ٤٧ ــ ٤٩ .

(٦) فهمي جدعان : مجلة « أفكار الاردنية » ، العدد الثامن والعشرين ، تموز ١٩٧٥ ، ص ٢٦ .

(٧) الفارابي : احصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٧٤ ــ ٧٦ .

(٨) الفارابي : ن.م. ، ص ٦٤ .

(٩) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، من كتاب رسائل الفارابي ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٩٢٦ ، ص ٢٣ .

على ان الملاحظة ان الفارابي في كتابه الجمع بين رايي الحكيمين يعتبر المنطق جزءا من الفلسفة . القاهرة ١٩٦٧ ، ص٧ .

(١٠) فهمي جدعان : أفكار ، ص ٢٦ .

(١١) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٢ ، ٢٤ .

(١٢) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ١٣ ، ص ١٨ .

(١٣) الفارابي : ن.م. ص ٧٧ .

(١٤) ت.ج.دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام .ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده القاهرة ، ١٩٣٨ ، ص ١٣٥ .

(١٥) دي بور : ن.م. ص ١٣٥ .

(١٦) القفطي : جمال الدين ابو الحسن علي ، اخبار العلماء باخبار الحكماء ، لايبسك ١٩٠٤ . ص ٢٧٧ .

(١٧) ابن سبعين : عن مقالة للاستاذ مصطفى عبدالرزاق ، مجلة المجتمع العلمي العربي بدمشق ، مجلد ١٢ جزء ٧ ، ٨ ، ص ٣٩٥ .
(١٨) ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، تحقيق نزار رضا ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٦٠٦ .
(١٩) ابن صاعد الاندلسي : كتاب طبقات الامم . تحقيق شيخو اليسوعي ، بيروت ١٩١٢ ، ص ٥٣ .
(٢٠) دي بور : تاريخ الفلسفة ... ،ص ١٣١ ، ١٣٢ .
(٢١) عثمان أمين : مقدمة كتاب احصاء العلوم ، ص ٣٦ .
(٢٢)ابن صاعد الاندلسي : كتاب طبقات الامم ص ٥٣ .
(٢٣) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٥٣ .
(٢٤) الفارابي : ن . م . ، ص ٥٤ .
(٢٥) الفارابي : كتاب الحروف ، ص ١٣١ .
(٢٦) لويس غادريه : وج قنواتي : فلسفة الفكر الديني ، الترجمة العربية بيروت ١٩٦٧ ، ص ١٩٢ .
(٢٧) لويس غاردية : ن.م. ، جزء ١ ، ص ١٩٢ .
(٢٨) عثمان أمين : مقدمة احصاء العلوم ص ٨ . .
(٢٩) راجع مجلة العرفان ، المجلد الرابع ، ١٩٣١ . ص١١–٢٠ ، ١٣٠–١٤٣ ٢٤١ – ٢٥٧ . وطبع الكتاب قبل ذلك في استانبول سنة ١٨٨٠. كذلك نشره شيخو اليسوعي سنة ١٩٠٢ في بيروت .
(٣٠)غاردية : في الفلسفة ... ، ص١٩٦ ، جزء ١ .
(٣١) غارديه : ن.م.ص ٢٠٢ ، وهذا الانتقاد يسرى كذلك على كتاب الفهرست لابن النديم المتوفي ٣٧٨هـ ٩٨٨ .
(٣٢) ابن خلدون : المقدمة ، الفصل الرابع من الباب السادس في أصناف العلوم طبعة القاهرة ، ٩٤٨ ، ص ٤٣٥ .
(٣٣) غارديه وقنواتي : فلسفة .. ، جزء ١ ، ص ١٨٢ .
(٣٤) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ .
(٣٥) الفارابي : ن.م. ، ص ٢٥ .
(٣٦) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ١ ٥.
(٣٧) جلال محمد موسى : منهج البحث العلمي عند العرب ، بيروت ١٩٧٣ ، ص٥٦ .
(٣٨) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٥٣ .
(٣٩) لويس غاردية وقنواتي : فلسفة ... ، جزء ١ ، ص ١٨٦ .

الالهيات عند الفارابي

عبدالكريم المراق ـ تونس

اهم قضية شغل بها الانسان منذ اقدم العصور حتى اليوم كانت وما تزال مشكل الالوهية او الواحد والكثرة وما يلازمها من تساؤلات حول الوجود والمصير •

فقد كان الانسان وما يزال يتساءل عن كيفية صدور هذا الكون وعن مبدعه ، وهل هناك قوة خفية تسيره ؟ واذا كانت هذه القوة موجودة فما هي طبيعتها وهل نحن قادرون على ادراك ماهيتها وحقيقتها في ذاتها ، ثم ماهو مصير هذا الكون بكل ما ومن فيه أالى فناء ام هو خالد خلود مبدعة ؟ •

وقد حاول الانسان عبر اجياله المتعاقبة أن يكون لنفسه موقفا ازاء هذه التساؤلات • وقد كان من البديهي ان يختلف هذا الموقف قليلا او كثيرا من جيل الى جيل ، ذلك أن مايتجمع لديه من الخبرات ومن الرصيد الثقافي والحضاري العام يمثل عنصرا هاما في تعديل الرؤيا وتكييفها وهذا واحد من المعطيات التي لا تتوفر بنفس الدرجة لكل من الافراد والشعوب ولذلك جاءت تصورات الرجل البدائي الذي طغت في مجتمعه شخصية الساحر مغايرة لماأدركه الانسان الذي ينتمي الى مجتمع تسوده عقيدة دينية سماوية وحتى بالنسبة

لافراد هذا المجتمع فان تصوراتهم في حل هذه القضية تتفاوت كثيرا تبعالنوعية الثقافة التي كيفت نظر الفرد وجعلته يفهم النصوص الدينية بنظرة كثيرا ما تكون مغايرة لنظرة غيره بالرغم عن ان العقيدة في اطارها العام تمثل عامـلا مشتركا .

وهكذا نخلص الى القول بأن القضية التي نعالجها هي في جوهرها قضية ميتافيزيكية بل هي القضية الام في هذا الميدان . وانطلاقا من هذا فاننا لا ننتظر حصول الاتفاق حول رأي واحد في حل هذا المشكل . انتعدد مواقفالفلاسفة وتباينها في الكثير من الاحيان هو سر طرافتها في نظري فهو يمثلمعرضا للافكار التي جاء كل منها تعبيرا عن حصيلة ما تجمع لذلك المفكر من ثقافة عامة ومن تجربة شخصية ومن استعدادات فطرية ومن مواقف وجدانية بما فيها من مؤلم وسار . وبما أن الكثير من هذه العواملغير قابل للتكرار بنفس النمط مـن شخص لاخر فقد كان من الطبيعيان يجيء موقف المفكر فيقضية ماورائية كهذه موقفا فريدا ووحيدا من نوعه يعبر فيه عن رؤيته هو ويضفي عليه من ذاتهالشي الكثير .

ان المتتبع لظاهرة التدين عند الشعوب القديمة يجد ان عدة عوامل قد ساهمت في خلق هذه الظاهرة من ذلك مثلا : الخوف من الموت والدهشة امام الحوادث التي تأتي بها الصدفة ويعجز الانسان عن فهمها وتعليلها مثل الاحلام وخاصة ما كان موضوعه يدور حول اشخاص كانوا قد فارقوا الحياة ، وقد ساعد هذا على الاقتناع بان كل كائن حي له نفس او حياة دفينة في باطنهيمكن ان تفارق جسده فى حالات المرض والنوم والموت ، حتى ان الديانات الهندية القديمة أكدت على هذا المعنى حيث نجد ذلك بنصه في اسفار اليوبانشـد :
« لا يوقظن أحد نائما ايقاظا مفاجئا عنيفا ، لانه من أصعب الامور علاجا ان تظل الروح فلا تعرف طريقها الى جسدها » .

وقد توسع مفهوم الروح ليشمل كل الكائنات وبذلك أرجعتحركات

الكون كلها الى فعل الارواح من ذلك مثلا حركة الشمس او البرق او تهامش الشجر .

وانطلاقا من أنه لكل شي روح أو اله خفي فقد كانت المعبودات الدينية لاحصر لها ، وان كان « ويل ديورانت » قد أرجعها الى ستة اصناف ، سماوي أرضي ، جنسي ، حيواني ، بشري والهي ـ ولما تصور الرجل البدائي عالما مليئا بالأرواح التي كان يجهل طبيعتها وغايتها فقد عمل على استرضائها وطلب معونتها ، فبرزت شخصية الساحر الذي تبلورت في ذاته كل آمال الناس في أن تتحقق مطالبهم مثل دفع الشر وايقاع الأذى بالأعداء واطالة العمر واجتناب الاجهاض .

واقدم آلهة الهند التي ذكرتها أسفار الفيدا تتمثل في قوى الطبيعة نفسها وعناصرها مثل السماء والشمس والارض والنار والضوء والريح والماء والجنس.

ولكن ولما كثر عدد الالهة برز مشكل حول أي هؤلاء الالهة خلق العالم؟

وتذكر أسفار اليوبانشد أن خلق العالم يعزي الى خلق اول قهار (١) « والواحد الاحد لم يكن هنالك سواه » وقد تطور هذا المعنى في أسفار اليوبانشد الى الاعتقاد بالخلود الفردي ذلك ان الروح بعد الموت تلاقي اما عذابا او نعيما (٢) حيث نجد هذا المعنى فى سفر « كاتا » من اسفاراليوبانشد « يفنى الفاني كما تفنى الغلال » ويعود الى الحياة في ولادة جديدة كما تعود « الغلال » وقد عبد اليونانيون الجبال والمغارات والعدد (٣) والاشجار والاعمدة والشمس والقمر ، والمعز والافعى ، واليمام والثيران ، واعتقدوا ان الهواء مملوء بالارواح الطيب منها والخبيث .

وقد ذهب هوميروس الى الاعتقاد بان الطبيعة حية ومريدة وهو في الالياذة تصور بان الالهة في قمة الاولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها « تزوس » وكلهم في صورة بشرية ، غير ان سائلا عجيبا يجري في عروقهم

(١) ويل ديورانت قصة الحضارة الجزء الثالث الهند وجيرانها ص ٩٣ ، ٩٤

فيكفل لهم الخلود ، وهم يظهرون للناس ويختفون كما يشاؤون [٤] كما تصور الالياذة انه ليس في العالم الاخر ثواب ولاعقاب الا في النادر يوزعها الالهة ، بمثل ما يوزعون في الحياة الفانية من عدلمعكوس فيحابون أصدقاءهم وينكلون بأعدائهم ، وأن صداقاتهم ليست عطفا على الخير وعداوتهم نقمة على الشر[٥] واذا كانت الالياذة قد صورت الالهة بهذه الصورة المزرية فقدكانت الاوديسا اكثرا احتراما للالهة وتقديرا للفضيلة ويضاف الى هذا ماتميزت به الاوديسه من ايمان راسخ بالعدالةالالهية والعالم الروحانيوالطهارة الباطنية.

وانتهى افلاطون الى رأي في الاله غاية في السمو ، فالله عنده روحعاقل محرك منظم جميل خير عادل وكامل ، وهو بسيط لاتنوع فيه ، ثابت لايتغير ، صادق لايكذب ولا يتشكل أشكالا مختلفة كما صوره هوميروس في الالياذة [٥] وفوق هذا فان اله افلاطون هو علة فاعلية للكون فهو الصانع الذي ألف بين المادة القديمة والمثل القديمة فأوجد الكون .

وقد اكد ارسطو « أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك » .

وهذا الجوهر الاول هو غاية الكون ومن هنا كان الكون في ترق مستمر منجذبا نحو هذه الغاية القصوى التي وان كان يقترب منها فهو لن يدركها لانها صورة محض والكون ترتبط فيه الصورة بالمادة وهكذا انتهى ارسطو الى اعتباره الاله علة غائية محركة للكون وان كان في ذاته ثابتا لا يتحرك .

واذا كان اله افلاطون صانعا لا مبدعا من عدم واله ارسطو علة غائية لم يوجد الكون وهو لايعني به بل يعيش على تعقل ذاته فان أفلوطين قد انتهى الى اعتبار الوجود فيضا الهيا فعن الكمال الالهي الازلي فاض العقل

---

(٢) نفس المصدر

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ص٨٢ يوسف كرم

(٤) نفس المصدر ص٤

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية ص٨٢ يوسف كرم

الكلي ثم نفس كلية ثم الهيولي الاولي الغير متعينة ثم النفوس الجزئيةوهكذا وجد الكون ، فاله افلوطين بهذا الاعتبار له صفة الفعل لأنه لولاه لما وجد الكون وهو غاية الكون لان كل من فيه يسعى الى العودة اليه عن طريق جدل صاعد يبدأ من المادة وينتهي الى العنصر الالهي وقد تحدثت الكتب المقدسة كالتوراة والانجيل والقرآن عن اله مبدع للكون من عدم بحيث يكفي أن يأمر الاله بوجود شي حتى يوجد وقد تأكد هذا المعنى في القرآن في مناسبات عديدة مثل قوله تعالى : « انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » . (سورة يس الاية ٨٦) كذلك قوله تعالى : « وربك يخلق مايشاء ويختار » (سورة القصص الاية ٦٨) .

وقوله تعالى : « يزيد في الخلق ما يشاء ان الله على كل شيء قدير » (فاطر الاية ١) .

كما تحدث القرآن عن العلم الالهي الذي احاط بكل شي ظاهرا كان ام خفيا .

ونجد هذا في قوله تعالى : « وما يغرب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء » (سورة يونس الاية ٦١) .

وقوله تعالى :« الم تر ان الله يعلم ما في السماوات وما في الارض » (سورة المجادلة الاية ٧) .

وقوله تعالى : « الم تر ان الله يعلم ما في السماوات وما في الارض » (سورة الحشر الايـة ٢٢) .

وقوله تعالى : « وفوق كل ذي علم عليم » (سورة يوسف الاية ٧٦) .

وكذلك قوله تعالى : « وما من غائبة في السماء والارض الا في كتـاب مبين » (سورة النمل الاية ٧٥) .

وقوله تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو » (سورة الانعام الاية ٥٩) .

ان هذا الأله المبدع للكون والمحيط علمه بكل شي هو اله واحد متفرد ليس له شبيه او مثيل ويقصر ادراك البشر عن فهم حقيقته وماهيته وقد تحدث القرآن عن هذا الجانب في عديد المناسبات من ذلك مثلا قوله تعالى : « قل هو الله احد الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد » (سورة التوحيد) •

وكذلك قوله تعالى : « ليس كمثله شي وهو السميع البصير » (سورة الشورى الاية ١١) •

وقوله تعالى : « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » (سورة الصافات الاية ١٨٠) •

وقوله تعالى : « لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار » (سورة الانعام الاية ١٠٤) •

كما تحدث القرآن عن جملةمن الصفات الحميدةالتي اعتاد الناس نسبتها الى البشر مثل الوجه والعين واليد والاستواء على العرش •

فقد ورد في القرآن حديث عن الوجه في قوله تعالى :

« كل شي هالك الا وجهه » (سورة القصص الاية ٨٨) •

وقوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (سورة الرحمن الاية ٢٧) •

كما ورد حديث عن اليد في قوله تعالى : « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايدهم » (سورة الفتح الاية ١٠) •

وكذلك ورد حديث عن العرش في قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (سورة طه الاية ٥) •

أن هذه الآيات لم تكن موضوع تساؤل بين المسلمين الاولين الذين قبلوها بمدلولها البسيط المعتاد والذي يفهمه ابن اللغة بيسر ولذلك فهمواالعين

على معنى الرعاية والحماية واليد على معنى التاييد والاستواء على العرش على معنى القوة والسلطان •

وبما ان انتشار الاسلام شمل الاعاجم وغيرهم من الاجناس غير العربية الذين لم يقدروا على فهم المعنى المجازي للغة العربية فقد تساءل هؤلاءالاعاجم عن ماهية مدلول هذه الآيات ، ونتج عن هذا التساؤل جدال تولدت عنه ثلاث فرق هي :

المشبهة او المجسمة : وهم الذين اخذوا بظاهر الآيات •ولعل اغلبهؤلاء ممن كانوا على الوثنية يعبدون آلهة مجسمة قبل دخولهم الى الاسلام •

المغالون في التاويل او المعطلة : واغلب هؤلاء كانوا من العلماء الموالي الذين الفوا تاويل مثل هذه الاوصاف في دينهم السابق فلم يقدروا على التحرر منه •

الصفاتية : هم الذين لم يغالوا فى لزوم الحرفية كما انهم لم يغالوا في التأويل فلم يتعمقوا في فهم ما لم يكشف عنه النص صراحة ، ولذلك اثبتوا الصفات ونفوا التشبيه واقروا بجهل ماهية الأله وحقيقته في ذاته • واغلب هؤلاء كانوا من المسلمين العرب ، ومنهم مالك بن انس الذي قال :

«الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة »•

ان هذا الجدل الذي تركز حول طبيعة الأله وان كان لم يؤد الى رأي نهائي يحل المشكل ــ فهو يعكس الى حد كبير مدى الاهمية التي احتلها هذا المشكل حتى انه اعتبر بحق قاعدة الانطلاق لكل المذاهب الاسلامية ويكفي للتدليل على هذا أن قضية تفرعت عن اصل التوحيد وهي قضية القول بخلق القرآن عند المعتزلة ؟ فقد نتجعن هذه المشكلة صراع وفتنة فيالعالم الاسلامي تواصل حوالي قرن من الزمان ، حتى اضطر المأمون ، الذي شغل جدا بالمشكلة للبحث عن حل عقلي وجذري في الفلسفة اليونانية •[٦]

---

(٦) الدكتور ابراهيم مدكور مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية العربية ص٨٤

ومن خلال هذه القضية رغيرها من القضايا المتفرعة عن البحث في طبيعة الأله وحقيقة صفاته برز مذهب الاعتزال في اطاره العقلي الخالص الذي يجعل من الأله فكرة بسيطة جدا ومجردة تماما كما برز اتجاه ثان كان ماديا جعل من الأله لحما وعظاما وبين هذين القطبين وجدت اتجاهات اخرى متعددة[٧] .

وقد برز الاتجاه العقلي عند المعتزلة كذلك في تحديد العلاقة بين الله والعالم . فقد قدموا اول الحلول العقلية لهذه القضية فى العالم الاسلامي . فأبو الهذيل العلاف كواحد من قادة المعتزلة الأوائل انتهى الى القول بان العالم متكون من عدد غير محدد من الجواهر الفردة ، وان كل واحد من هذه الجواهر لاامتداد ولا ثقل له وهي صغيرة بصورة لانهائية وغير قابلة للتشخيص وحول هذه الجواهر الفردة يوجد الفراغ الذي يفصل الواحد منها عن الاخرى وهكذا ينتهي ابو الهذيل العلاف الى القول بان الحقيقة الوحيدة الموجودة بعد الله هي الجوهر الفرد والفراغ .

ان هذه النظرية تذكرنا بالمذهب الذري اليوناني عند كل من ديموقرايط وأبيقور غير انه ينبغي التاكيد على وجود فوارق جوهرية بين المذهبين من ذلك مثلا : ان هذه الجواهر عند المعتزلة مخلوقة لله وهي ليست خالدة ، وهي بالاضافة الى ذلك مفرغة من كل قدرة على الفاعلية حتى تبقى الفاعلية كلها لله ، ذلك ان كل تغير يحدث في الكون انما مرده الله وحده[٨] .

ومما تقدم يظهر ان هذه الفوارق مردها الى اثر الاسلام في النظرة الاعتزالية وسيكون لهذا انعكاساته على موقف فلاسفة الاسلام ازاء ارسطو من المحرك الاول الذي لايتحرك .

---

(٧) نفس المصدر

(٨) نفس المصدر ص٥٨

وسط هذا الخضم من المجادلات الكلامية المتضاربة والمواقف الفلسفية المتعارضة التي كانت تدور حول قضية الواحد والكثرة كان لابد للفارابي من ان يدلي برأيه ويساهم في حل المشكل فأمامه مثلا فكرة ارسطو في المحرك الاول الذي لايتحرك ، هذه الفكرة التي تتعارض تماما مع فكرة المبدع والخلاق الوحيد التي يقول بها القرآن كما أن المذهب الذري الاسلامي يبعد عن الجوهر الفرد كل تصور مادي وكل حركة ازلية ومعهما المبدآن الاساسيان في فلسفة ارسطو ٠ وهكذا فان الفارابي اصبح مدعوا لأن يختار واحدا من هذين الاتجاهين المتعارضين او أن يكون لنفسه موقفا وسطا حتى يجد مخرجا من هذا الطريق المسدود[٩] ٠

كانت قضية الأله الواحد نقطة الانطلاق في فلسفة الفارابي الماورائية لانه المبدأ الثابت الذي اعتمده لبناء كامل العمارة الفكرية[١٠] بل قد ذهب الدكتور ابراهيم مدكور الى اعتبار تحليل الفارابي لموضوع الالوهية اساس كل مباحث الالهيات في المدرسة الفلسفية العربية[١١] ٠

واذا كان عصر المأمون قد تحقق فيه الاتصال بين الفكر العربي كعنصر بارز ٠ فان العصر الذي عاش فيه الفارابي كان قد تجاوز مرحلة الاستهلاك ليبلغ مرحلة الانتاج والابداع الاصيل ٠ واذا كان من اهم مميزات عصر المأمون ظهور حركة الاعتزال بنزعتها العقلية المتطرفة وظهور ابي يعقوب الكندي وظهور بوادر الفلسفة الاسلامية على يديه فقد كان من اهم مميزات القرن الرابع للهجرة ظهور ابي نصر الفارابي الذي اكتملت الفلسفة الاسلامية على يديه حتى انه يمكن القول بأن من جاءوا بعده كانوا قليلا او كثيرا بمثابة تلاميذه ٠ حتى قال فيه ابن خلكان « ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه ، والرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه » ، كما قال فيه بعض المستشرقين : « ليس شيء مما يوجد في

---

(٩) ابراهيم مدكور مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الاسلامية ص٥٨

فلسفة ابن سينا وابن رشد الا وبذوره موجوة عند الفارابي » • كما قال فيه ابن سبعين : « هذا الرجل افهم فلاسفة الاسلام واذكرهم للعلوم القديمة وهو فيلسوف فيها لاغير ، ومات وهو مدرك محقق » •

واذا اضفنا الى هذا شهرة الفارابي بالتعقل الدائم والنظر المتواصل مع ما يتابع هذا من ايثار للعزلة والانقطاع ادركنا الى أى مدي كان تفرغ الفارابي لمعالجة قضايا الفلسفة وعلى رأسها قضية الأله •

حتى قيل عنه بأنه كان يحيى حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع الى التأمل[١٢] كما قال عنه الاستاذ عثمان أمين بان « اظهر ما يستوقف في حياة الفارابي انه كان رجلا يميل الى التأمل والنظر ويؤثر العزلة والهدوء »[١٣] •

واذا كانت قضية الأله هي حجر الزاوية في فلسفة الفارابي فكيف كان حله لهذه القضية ؟

جعل الفارابي بحثه في مسألة الأله في اتجاهين :

* اتجاه منطقي اعتمده في تحديد الكائنات الواجبة والممكنة •
* واتجاه لاهوتي عالج فيه ماهية الله وصفاته وعلاقة الله بالعالم الذي أبدعه[١٤] •

الاتجاه المنطقي : اعتمد الفارابي قانون السببية للبرهان على وجود الله • ويظهر هذا في قوله : « ان اول ما ينبغي ان يبتديء به المرء هو ان يعلم ان لهذا العالم واجزائه صانعا ، بان يتأمل الموجودات كلها ، هل يجد لكل واحد سببا وعلة ام لا ؟

فانه يجد عند الاستقراء لكل واحد سببا عنه وجد ، ثم ينظر الى تلك الاسباب القريبة من الموجودات هل لها اسباب ايضا أم ليست لها اسباب ؟ فانه

---

(١٠) اعلام الفلسفة العربية ص٥٣٧ ، اليازجي وكرم
(١١) مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية العربية ـ ابراهيم مدكور ص٥٨
(١٢) تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٩٢ ديباور

يجد لها اسبابا ، ثم يتأمل وينظر ، هل الاسباب ذاهبة الى مالا نهاية له أم هي واقفة عند نهاية ؟ ام ان لبعض الموجودات اسبابا للبعض على سبيل الدور ؟ فانه يجد القول بانها ذاهبة الى غير نهاية محالا ومضطربا ، لانه لايحيط العلم بما لا نهاية له ، ويجد القول بان بعضها سبب للبعض على التعاقب محالا ايضا لأنه يلزم من ذلك ان يكون الشيء سببا لنفسه ، كما أنه لو كان الالف سببا للباء ، والباء سببا للجيم والجيم سببا للالف ، لكان الالف سببا لنفسه وهو محال ، فبقي ان تكون الاسباب متناهية واقل مايتناهى اليه الكثير هو الواحد ، فسبب الاسباب موجود وهو واحد(١٥) .

وهكذا نرى ان الفارابي فى برهانه على وجود الله انطلق من ملاحظة الموجودات وتأملها حسب منهج استقرائي وانه خلال استقراء الموجودات تتبين ان كل موجود له سبب عنه وجد وبذلك يكون قانون السببية ساري المفعول في وجود كل الكائنات في عالمنا هذا عالم الكون والفساد . ونظرا لأن الاسباب والمسببات لايمكن ان تتواصل الى غير نهاية لما يلزم عنه من استحالة بناء العلم لان العقل قاصر عن ادراك اللامتناهي وهكذا وجب التسليم بانتهاء هذه السلسلة من الاسباب والمسبباب الى سبب اول واجب الوجود بذاته وهو الله وحده . ومن هنا يتبين ان قانون السببية اذا كان نافذ المفعول في كل ماعدا الله فهو لاينطبق على السبب الاول واجب الوجود بذاته وكما بطل التسلسل كذلك يبطل الدور لما يلزم عنه من انهيار قانون السببية في عالم الكائنات اذ ينتج عن القول بتعاقب وجود الاشياء بشكل دائري ان يكون السبب الاقصى وهو « الالف » ناتجا مثلا عن الجيم الذي هو مسبب عن الالف . وهكذا يكون الالف اوجد نفسه بنفسه وبهذا يبطل قانون السببية في عالم الكائنات وهو محال .

---

(١٣) شخصيات ومذاهب فلسفية ص٥٣ عثمان امين
(١٤) اعلام الفلسفة العربية ص ٥٤٧ اليازجي وكرم
(١٥) الفارابي كتاب السياسة

وهكذا يبطل الفارابي فرض الدور والتسلسل لينتهي الى تأكيد انطباق قانون السببية على ما سوى الله والانتهاء الى التسليم بالسبب الاول الواجب الوجود بذاته وهو الله وبناء على ان اقل ما يتناهى اليه الكثير هو الواحد كان سبب الاسباب واحدا وهو الله ٠

ومن هنا يتبين ان الموجودات الواجبة على نوعين هما الواجب الوجود بذاته وهو الله ٠ والواجب الوجود بغيره وهو كل ماسوى الله وهكذا الواجب بغيره كان قبل توفر اسباب وجوده ممكنا ٠

وفى عيون المسائل يؤكد الفارابي ان الموجودات على ضربين : واجب الوجود وممكن الوجود ثم ان الواجب الوجود على ضربين : واجب الوجود بالذات وهو الذي لايحتاج في وجوده الى علة خارجية عنه وهو الله وحده الذي يستمد وجوده من ذاته ثم واجب الوجود بغيره وهو الممكن اذا توفرت له اسباب الوجود من خارج ذاته ٠

ولما كان كل ممكن لابد ان تتقدم عليه علة تخرجه الى الوجود وبالنظر الى ان العلل لايمكن ان تسلسل الى غير نهاية فلابد من القول بوجود واجب الوجود بذاته لاعلة خارجية له(*) ومعنى الموجود الواجب انه يحمل في ذاته البرهان على انه يجب ان يكون واحدا لاشريك له ٠

ثم يزيد هذا المعنى تأكيدا في مبادىء الفلسفة القديمة ان يميز بين الموجودات من حيث اعتبار ذاتها فيقول : « ان الموجودات على ضربين : احدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى « ممكن الوجود » والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى « واجب الوجود » واذا كان ممكن الوجود ــ اذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، ولاغنى بوجوده عن العلة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره » ٠ نستخلص من هذا الكلام ان

(*) الفارابي عيون المسائل

الاشياء في الكون لايخلو أمرها بين حالتين : فهي اما في طور الاستعداد والامكان دون ان يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الامكان الى طور الوجود الفعلي ويقال عنها في هذه الحالة انها ممكنة الوجود بذاتها او هي حسب تعبير أرسطو موجودة بالقوة ، وعلى فرض ان الاسباب الخارجية لم تتوفر لنقلها من طور الامكان الى طور الوجود الفعلي فانه لايلزم عن ذلك محال عقلي . اما بالنسبة للحالة الثانية وهي ان تتوافر الاسباب الموجبة لنقل هذه الموجودات من طور الامكان الى طور الوجوب فعندئذ لم يعد هناك محال لبقائها في طور الامكان بل يصبح وجودها واجبا ولكنه ليس وجوبا ذاتيا بل هي واجبة الوجود بغيرها وهذا الواجب الوجود بغيره عنصر جديد في فلسفة الفارابي الألهية وقد احدث الفارابي هذا المفهوم الجديد ليكون الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود بذاته وبين الممكن العقلي الخالص ، حتى يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفا ينطبق عليه(١٦) .

وقد ذهب « قولدزيهر » الى تسمية هذا المفهوم الجديد بـ «واجب الوجود النسبي » ولكن مانجده في نصوص الفارابي يؤكد كلمة « الواجب الوجود بغيره » وهو تعبير أدق .

ومما ورد في كلام قولد زيهر حول هذا المعنى في مقالة عن الفلسفة الاسلامية ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام قوله : « ان الفارابي ــ لا ابن سينا ــ كما ذهب اليه البعض ، وهو الذي التمس المخرج من المأزق الذي ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون ، اذا كان معلولا للعلة الاولى الواجبة ، وذلك بان احدث الفارابي على نحو حاذق نافذ مقولة جديدة هي « الواجب الوجود النسبي » الذي من حيث هو يدخل في مقولة الممكن »(١٧) .

---

(١٦) تاريخ الفلسفة في الاسلام ص٢٣٧ تعليق الاستاذ محمد عبد الهادي أبو ريده

ومهما يكن فان هذه الشهادة من قولد زيهر تؤكد مرة اخرى ان انشاء هذه المقولة الجديدة امر له قيمة في الفلسفة العربية الاسلامية واذا ما اضفنا الى هذا العديد من المفاهيم الجديدة التي ابتكرها فلاسفة العرب يتاكد نصيب الفلسفة الاسلامية في الابتكار او في اصلاح مذهب ارسطو ومواصلة بنائه[18] كما يتأكد ان جهودهم ليست كما يدعي رينان وغيره من المستشرقين انها لا تعدو ان تكون نقلا مشوها لفلسفة ارسطو .

وبعد ان بين الفارابي الممكن الوجود والواجب الوجود بغيره انتهى الى بيان الواجب الوجود بذاته وهو الله فقال : « والاشياء الممكنة لا يجوز ان تمر بلا نهاية ، فى كونها علة ومعلولا ، ولايجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شيء واجب ، هو الموجود الاول ، فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم عنه محال ، ولا علة لوجوده ، ولايجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الاول لوجود الاشياء . ويلزم ان يكون وجوده اول وجود وان ينزه عن جميع انحاء النقص » .

وهكذا يكون الفارابي قد انتهى من ملاحظة الكون وتأمل الكائنات الى التميز في هذه الكائنات بين الممكن الوجود بذاته والواجب الوجود بغيره والواجب الوجود بذاته وهو الله .

الله : ماهيته صفاته وعلاقته بالكون

سبق ان ذكرنا بان الفارابي توخى في بحثه عن موضوع الاله اتجاهين منطقي ولاهوتي وبعد ان برهن منطقيا على وجود الله واثبت وحدانيته سيتوخى الطريق اللاهوتي لمعالجة قضايا ماهية الأله والصفات وعلاقة الأله بالعالم .

---

(١٧) نفس المصدر ص٢٣٦\٢٣٧

(١٨) نفس المصدر ونفس الصفحة

ا ــ ماهيته وهل تقوى عقولنا على ادراك حقيقته في ذاته :

يقول الفارابي : « الاول لايمكن تحديده او تعريفه ، اذ انه غاية في البساطة وهو ليس بجسم ، هو وحدة مطلقة غير منقسم »[١٩] .

ثم يقول : « ولما كان الاول غير مادي فهو بجوهره عقل بالفعل اذ ان المادة هي التي تمنع الصورة من ان تكون عقلا بالفعل ومعقولة بالفعل ، والاول يعقل ذاته فهو عقل وعاقل ومعقول ولكن كل ذلك جوهر واحد غير منقسم ولا متكثر »[٢٠] .

فان حقيقة الله ليست شيئا سوى انه حق[٢١] واذا كان الله غير قابل للتحديد لانه لاتركيب فيه ولاجنس له فهل مرد ذلك الى طبيعة الموضوع في ذاتها أم لقصور في عقولنا ؟

يقول الفارابي : « ليس نقصا معقول عندنا لنقصانه في نفسه ولا عسر ادراكنا له لعسره في وجوده ، ولكن لضعف عقولنا نحن عسر تصوره »[٢٢] .

اذن نحن لاندرك حقيقة الأله في ذاته لان عقولنا بحكم محدوديتها لاتقوى على ادراك اللامتناهي ذلك ان عقولنا مرتبطة في احكامها بالمادة ومقاييسها والله منزه عن مخالطة المادة فلا تنطبق عليه مقاييسها .

« ولكن اذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة ، لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك الشيء من ان تتصوره على التمام وعلى ماهو عليه من كمال الوجود وهذان الضربان كل واحد منهما هو من الاخر في الطرف الاقصى من الوجود : احدهما في نهاية النقص »[٢٣] ذلك ان تلبسنا بالعادة هو السبب في ان صارت جواهرنا جواهر يبعد عن الجوهر الاول ، اذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له اتم وايقن واصدق ، وذلك اننا كلما كنا اقرب الى مفارقة المادة

(١٩) اراء اهل المدينة الفاضلة ص٤٧
(٢٠) نفس المصدر
(٢١) نفس المصدر ص ٤٨
(٢٢) اراء اهل المدينة الفاضلة ص٥٠
(٢٣) نفس المصدر

كان تصورنا له اتم[٢٤] ان فكرته قائمة في نفوسنا ولكننا عاجزون عن ادراك كماله المطلق ، لانه نور ولفرط انبثاق ضيائه تعجز عقولنا عن رؤيته .

ولكن اذا كنا قاصرين عن ادراك الحقيقة الالهية على ما هي عليه بالفعل وبصورة مطلقة فهل يحق لنا ان نطلق على الله افضل ماعندنا من الصفات ؟

يقول الفارابي : « غير ان الانسان يثبت للباري أحسن الاسماء الدالة على منتهى الكمال ، وهو اذا وصف بصفات فانها لاتدل على المعاني التيجرت العادة بان تدل عليه[٢٥] . على ان هذه الصفات جميعا يجب ان تعتبر مجازية، لاندرك كنهها الا بطريق التمثيل القاصر »[٢٦] . وهكذا تكون معرفتنا للاله معرفة نسبية اضافية .. أي اذا صح التعبير هي معرفة انسانية تعبر عن تصور انساني للاله هذا التصور الذي اشتقه الانسان من واقعه الذي يعيش فيه فاطلق افضل ما ادركه من الصفات على الذات الالهية ولذلك وجب على كل من يصف الباري بصفة ما ان يخطر بباله مع تلك الصفة ان الله بذاته منزه عن ان يشبه تلك الصفة لانه افضل واشرف وأعلى وانه لايتهيأ لاحد ، أحاطة العلم به كما هو .

يقول الفارابي : « ولما لم يقدر الانسان على معرفة شيء سوى ماشاهده بحواسه ، وفهمه بعقله مما شاهده ، لم يجد بدا من وصف الباري الذي هو سبب الاسباب ، والعبارة عنه بما وجد السبيل اليه من الالفاظ والاوصاف . .. وعلم انه لا يلحقه شيء من جميع الاوصاف التي شاهدها وعلمها لتفرده بذاته ، ولانه منزه عن كل ما احبه وعرفه ، لم يجد طريقا احسن من ان ينظر الى الموجودات التي لديه ، فاذا تأملها وجدها صنفين : فاضلا وخسيسا ، ووجد الاليق والاجدر بسبب الاسباب الواحد الحق ، ان يطلق عليه من كلا الصنفين افضلهما ، مثل انه رأي الموجود والمعدوم ، وعلم ان الموجود افضل من المعدوم ، فاطلق القول عليه وقال: انه موجود ،ورأى الحي وغير الحي، وعلم ان الحي افضل من غير الحي ، فاطلق القول عليه وقال انه حي ، وراى العليم وغير العليم فاضاف اليه العلم ، وكذلك جميع الاوصاف »[٢٧] .

---

(٢٤) المدينة الفاضلة ص ٥١
(٢٥) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص٢٨ المدينة الفاضلة ص ١٧و١٨
(٢٦) اراء اهل المدينة الفاضلة ص ١٤ و ١٥
(٢٧) كتاب السياسة

وهكذا يتأكد عند الفارابي اننا لانعرف حقيقة الأله في ذاتـه وانما نحن نعرف فقط افكارنا التي نطلقها في شكل صفات على الـذات الالهية وان هذه الصفات لاتعدو كونها افكارا ناتجة عن خبرة انسانية وليست تعني مطلقا انها تعبرعن حقيقة الاله في ذاته • ولذلك يقول الفارابـي : « على ان الواجب على كل من يصف الباري بصفة ما ، ان يخطر ببالـه مع تلك الصفة ــ انه بذته منزه عن ان يشبه تلك الصفة ، بل هو افضـل واشرف واعلى ، وانه لايتهيأ لاحد احاطةالعلم به كما هو » [٢٨] •

وبهذا يكون الفارابي قد سبق ايمانويل كانت بعدة قرون في حكمه على العقل بالتصور عن معرفة حقائق الاشياء في ذاتها وان معرفتنا لهـذه الحقائق الغيبية لا تعدو مجرد الافكار التي نكونها حولها •

ب ـ قضية الذات والصفات

سبق ان اوضحنا ان هذه القضية احتلت مكانه بارزة ضمن المجادلات الكلامية • فقد اثبتت جماعة كبيرة من السلف صفات ازلية مستقلـة عـن الذات الألهية مثل العلم والحياة والقدرة والارادة • • وانكر المعتزلـة القول بوجود هذه الصفات مستقلة عن الذات الالهية حتى ان شـعارهم كان « من اثبت لله صفة قديمة زائدة عن الذات فقد اثبت لـه شريكا » وقالوا بان الصفات هي عين الذات وقد قال الشهر ستاني في الملل والنحل في معرض حديثة عن المعتزلة : « •• ونقلوا الصفات القديمة اصلا فقالوا : هو عالم بذاته وقادر بذاته وحي بذاته لابعلم وقدرة وحياة ، هي صفات قديمة ومعان قائمة به ، لانه لو شاركته الصفات في القدم لشاركتـه في الألهية » •

والملاحظ هنا ان هذا الموقف الاعتزالي مستمد من نظرتهم التنزيهية حتى انهم وصفوا انفسهم بالمنزهة وان كان خصومهم من الصفاتيـة قـد نعتوهم بالمعطلة •

وقد حاول ابو حسن الاشعري ان يتوسط بين الموقفين فقال بـان الصفات ازلية وقائمة بالذات • وقد ذكر الشهر ستاني في معرضـ حديثه عن الاشعرية مايلي : « قال ابو الحسن (الاشعري) : الباري تعالى عالم

(٢٨) كتاب السياسة

بعلم ، قادر بقدرة حي بحياة مريد بارادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع بصير ببصر ••• وهذه الصفات ازلية قائمة بذاته : لايقال هي هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره » •

موقف الفارابي :

اعتمادا على انإله الفارابي في غاية البساطة والكمال والجمال والتجريد لانه مخلص من المادة ولانه عقل مطلق ، فقد انكر الفارابي انكارا كاملا القول بوجود صفات الهية مستقلة عن ذاته وهو بهذا يقترب كثيرا من موقف المعتزلة من جهة كما يقترب من جهة اخرى من موقف الكرمية أحد الفروع الشيعية التي تشبعت بالأفكار الفلسفية ، لان هذه الفرقة تنكر هي الاخرى القول باثبات الصفات الى الله فهم يرون بان ماهية الذات الالهية هي فكرة بسيطة مفرغة من كل محتوى [٢٩] وهذه الفكرة تقبل بداهة ، فالله عقل خالص لايمكن ان نصفه بأي وجه من الوجوه [٣٠] وهو عليم [٣١] ولا فرق بين علمه وجوهره • وهو عاشق يعشق ذاته ، لانه خير محض وجمال محض وهو سعيد وسعادته في ذاته وهي ابدية وكاملة •

ان هذه الصفات لاتحدث تعددا في ذاته بل صفاته هي عين ذاته وبهذا يكون اله الفارابي من جهة أخرى شبيها باله أرسطو لانه عقل يعقل ذاته ، وهو فكرة الفكر وهو ضروري الوجود لا غاية له خارجة عنه وهو كذلك شبيه باله افلاطون او مثال المثل لانه كمال وجمال وخير على انه ينبغي التنبيه على ان وجود بعض الشبه بين اله الفارابي واله ارسطو لا يعني ان الاتفاق حاصل بينهما من ذلك مثلا ان فكرة المحرك الاول الذي لايتحرك وهي ما يقول به ارسطو في كتاب مابعد الطبيعة عن اله هو علة محركة او علة غائية لايتحمس له الفارابي ، ويضاف الى هذا النوع ان موضوع اللاهوت في فلسفة ارسطو لا يحظى الا بمكانة ثانوية لانه فوق متناول الانسان ، وابحاثه ليست موضوعية ولذلك لم تكن معرفة الاله في ذاته هدفا

---

(٢٩) ابراهيم مدكور ــ مكانة الفارابي ص٥٩

(٣٠) نفس المصدر

(٣١) اراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٧

لارسطو وان هذا الموضوع لادور له لا في السياسة ولا في الاخلاق وعلى العكس من هذا فان فكرة الاله في العالم الاسلامي هي نقطة الانطلاق في الدين وهي الاساس لكل الحضارة الاسلامية كما كانت الموضوع الاسمي لكل المحاولات التوفيقية حتى انه يمكن القول على الباحث ان يكون لاهوتيا قبل ان يكون فيلسوفا [٣٢] .

جـ ـ الله والكون :

تعددت آراء الفلاسفة وتضاربت حول تفسير كيفية وجود الكون .

* فمنهم من جاء تفسيره ماديا صرفا فقال بقدم العالم بكل ما فيه من مادة وصورة وزمان وتركيب . وقد بني هذا التفسير على انكار القول بوجود اله متميز عن الكون ومدبر له .

* وفي مقابل هذا الاتجاه المادي الصرف وجد اتجاه آخر أقر في شكله العام بوجود قوة روحية غير مادية متميزة عن الكون وهي ليست ذات أثر فيه بوجه او بآخر .

وضمن هذا الاتجاه العام يمكن التمييز بين أربعة اتجاهات :

أ ـ القول بوجود اله متميز عن الكون وهو علة فاعلية للكون لكن لا على اساس الابداع والخلق من عدم بل على اساس الصنع كما هو الحال بالنسبة لاله افلاطون الذي كان دوره التأليف بين المثل القديمة والمادة القديمة فكان بذلك صانعا للكون بمثابة النجار الذي صنع الكرسي على ضوء مثال مسبق ومن مادة خشبية متوفرة ، ويعتبر موقف ابي زكرياء الرازي غير بعيد عن موقف افلاطون لانه يقول بقدم المادة .

ب ـ التسليم بوجود اله متميز عن الكون باعتباره مطلق الكمال وان الكون قديم بمادته وصورته وزمانه . وان الله ليس علة فاعلية له بل هو علة غائية وهو لذلك يحرك الكون دون ان يتحرك لانه لو تحرك لكانت حركته نحو غاية وفي ذلك نقص له ومن هنا فان هذا الاله يعيش على تعقل ذاته وتعشقها .

---

(٣٢) ابراهيم مدكور ـ مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية العربية ص ٦٨

واول وابرز من مثل هذا الاتجاه هو الفيلسوف اليوناني ارسطو[٣٣]

جـ ـ القول بان وجود العالم جاء عن طريق الفيض الازلي عن الكمال الالهي وبذلك يكون العالم محدثا باعتبار الذات لانه في ذاته محتاج الى من اوجده وهو الواحد مصدر الفيض ثم هو قديم باعتبار الزمان لأن الفيض عملية ازلية بازلية الواحد ويعتبر الواضع الاصلي لهذا الاتجاه هو افلوطين زعيم المدرسة الاسكندرانية ، ويمكن ان يحشر الفارابي وابن سينا ضمن هذا الاتجاه ولكن في شكله العام فقط نظرا لوجود فوارق اساسية بين افلوطين وهذين الفلسوفين الاسلاميين .

د ـ القول بوجود اله متميز عن الكون باعتباره علة مبدعة له من عدم في زمان معين حددته الارادة الالهية بصورة حرة ومطلقة فكان العالم محدثا بالذات وبالزمان وبكل ما ومن فيه « انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون . » « وربك يخلق مايشاء ويختار » ثم ان الله يعلم كل مايجري في الكون بحيث لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وهذا الاتجاه هو الذي جاءت به كل الديانات السماوية في خطوطها العامة ويمثله في الاسلام اغلب المتكلمين وفي طليعتهم ابو حامد الغزالي في كتبه تهافت الفلاسفة والاقتصاد في الاعتقاد وكتاب الاربعين في اصول الدين[٣٤] .

موقف الفارابي من هذه القضية :

يذهب الاستاذان كرم واليازجي الى القول بان « اكبر الظن انه ... اعتمد الطريقة الاسكندرانية في حل مسألة الوجود وكيفية صدوره لانها تلائم الاسلام الذي نشأ عليه وتنسجم مع ميله التوفيقي »[٣٥] .

وبناء على هذا الرأي واستنادا الى ماورد في التصنيف السابق فاننا نسلم بان الفارابي قد التجأ الى فكرة الفيض الافلوطينية لحل مشكلة

---

(٣٣) يذهب الدكتور حسام محيي الدين الالوسي الى حشر ابن رشد ضمن هذا الاتجاه .

(٣٤) اقتبسنا هذا التصنيف بكثير من التصرف لاننا لسنا على اتفاق تام في بعض النقاط التي اوردها زميلنا الدكتور حسام محيي الدين الالوسي. الاقتباس من كتابه . حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٠

(٣٥) اليازجي وكرم : اعلام الفلسفة العربية ص ٥٣٧

الوجود غير انه من الواجب ان، ننبه هنا بان اعتماد الفارابي لهذه الفكـرة لايعني انه متفق تماما مع كل ماجاء فيها بالرغم من انها تعد اقرب النظريات الفلسفية الى وجهة النظر الاسلامية لانها تحرره من ارسطو في رايه في المحرك الذي لايتحرك الذي ينفي عنه كل دور في ايجاد الكون ، كما تحرره مـن فكرة الصنع الافلاطونية التي تجعل الاله متوقفا في ايجاد الكون علـى المادة القديمة والمثل القديمة ، وبذلك يكون ايجاد الكون ناتجا عـن فيض من كمال الذات الالهية نفسها . فكيف كانت عملية الفيض هذه ؟

يقول الفارابي : « وجود باقي الكائنات يتبع حتما وجود الاول وهي فيض منه ، وهذا الفيض قديم ، وهو لا ينقص شيئا من الاول ولا يزيد اليـه كمالا »[٣٦] .

نستفيد من هذا القول ما يلي :

اولا : ان كل الموجودات في هذا الكون محتاجة في وجودها الـى الاول وهي بهذا الاعتبار تكون معلولة لعلة أوجدتها أي ان الكون باعتبار الذات حادث وليس قديما .

ثانيا : ان الفارابي قد ذكر صراحة بان هذا الفيض قديم ومعنى هـذا ان وجود الكون لم يتقيد بزمان مخصوص أي ان العالم قديـم باعتبـار الزمان .

ولكن اذا كان هذا الفيض ازليا فهل كان من قبيل الطبع وبصورة خارجة عن قصده وارادته كما تنتشر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج والنور عن الشمس ؟ وهل يلزم عن هذا الصدور ان يكون الله جاهلا لما يجري في الكون ؟

يجيب الفارابي عن هذا بقوله : « ووجود الاشياء عنه لاعن جهة قصد منه يشبه قصودنا . ولا صدرت الاشياء عنه على سبيل الطبع مـن دون ان يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها ، انما ظهرت الاشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبانه مبدأ النظام الخير في الوجود على مايجب ان يكون عليه فاذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للاشياء ليس بعلم زماني وهو علة

(٣٦) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٢٤

لوجود جميع الاشياء بمعنى انه يعطيها الوجود الابدي ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى انه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة . »

وهكذا ينتهي الفارابي الى التاكيد بان الله قد اوجد العالم عن قصد وارادة هي غير ارادتنا نحن وان عمله علة لوجود الاشياء وان هذا العلم أزلي .

ولكن بالرغم من تصريح الفارابي بان هذا الفيض خارج الزمان نجد ان الدكتور ابو ريده يقرر بصورة قاطعة ان الفارابي يقول بحدوث العالم من عدم[٣٧] . يقول الدكتور ابو ريده : « فالذي نقطع به هو ان الكندي والفارابي يقرران حدوث هذا العالم لا في زمان وان الزمان حادث » ويستند الدكتور ابو ريده في رأيه هذا الى ماذهب اليه الفارابي في كتابه الجمع بين رايي الحكيمين الى التأكيد على خطا من ظن بان ارسطو يقول بقدم العالم واعتبر هذا الظن «قبيحا مستنكرا» ولعل هذا الجزم الذي انتهى اليه الدكتور ابو ريده له مايبرره من كلام الفارابي الذي يقول : « والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته ادامة لاتتصل بشيء من العالم غير ذات المبدع ونسبة جميع الأشياء اليه ، من حيث انه مبدعها نسبة واحدة وهو الذي ليس لافعاله علة ولا يفعل ما يفعله لشيء اخر . »

فقد تكررت في هذه الفقرة عبارات الابداع وتنزيه الاله عن ان يسأل عن اعماله ، وهذا فيه ما يدل على ان الارادة الالهية حرة في ان تختار الزمان الذي تراه ملائما لايجاد الكون ، بالرغم عن ان هذا المفهوم قد لايتماشى مع جوهر مفهوم الفيض الازلي الذي يقول به الفارابي بصريح عبارته . ولكن هذا الكون الذي جاء نتيجة فيض عن الكمال الألهي فما هي علاقته بمبدعه وما هو دور الأله بعد هذا الابداع وهل عنايته ورعايته تبقى شاملة للكون فما هو موقف الفارابي من هذه النقطة ؟ والى اي حد تتماشى نظرته مع فكرة الاله كما تصوره العقيدة الاسلامية من خلال ماورد في القرآن ؟

يرى الدكتور ابراهيم مدكور بان اله الفارابي بعيد جدا عن العالم وانه غير الاله الذي تحدث عنه القرآن باعتباره الها قريبا من مخلوقاته

---

(٣٧) تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٣٦ التعليقات محمد عبدالهادي ابو ريده

يجيب دعوة الداعي اذا دعاه . ثم ان تصور الاله بصورة مجردة تماما يجعل من كل دعاء او تعبد غير ذي جدوى ، لان هذا الاله المجرد لايعرف العالم نظرا لانه بعيد عنه ولايتصل به أبدا . ان حصر الأله وجعله يعيش فقط على تعقل ماهيته هو حكم عليه بان يكون جاهلا لكل شيء خارج ذاته .[٣٨] حتى ان الغزالي في هجومه على الفلاسفة انتهى الى اتهامهم بالكفر لما يلزم عن قولهم بان الله يعلم الكليات دون الجزئيات من ان يكون علم الانسان وهو من المخلوقات — اشمل واوسع من علم الله ، ذلك اننا نعرف ذواتنا ونعرف الاخرين في حين ان الله على هذا الاساس يعرف ذاته فقط ، فهل يعقل ان رب الارباب وسبب الاسباب يجهل مايجري في العالم ؟[٣٩]

ومما تقدم يمكن ان تتبين ان الدكتور ابراهيم مدكور يجعل الفارابي في هذه النقطة تابعا لارسطو في اعتبار الأله مكتفيا بتعقل ذاته دون سواها وانه لايهتم بالكون ولايعلم مايجري فيه على أساس ان الكامل لايتعلق اهتمامه بالناقص انطلاقا من فكرة التسامي التي يقول بها ارسطو .

ومن جهة اخرى فقد كان حكم الغزالي على كل من الفارابي وابن سينا بالكفر في قضايا ثلاث كانت مسألة القول بان الله يعلم الكليات دون الجزئيات واحدة منها . ويضيق مجال هذا البحث عن المزيد من التوسع حول هذه النقطة التي عالجها بالخصوص كل من الغزالي في تهافته وابن رشد في تهافت التهافت ولكن المهم في نظري هو انني لااتفق مع ماذهب اليه الدكتور مدكور من اعتبار الفارابي في هذه النقطة مسايرا لارسطو . فقد تكون هناك نقاط يلتقي فيها المعلم الثاني بالمعلم الاول مثل النزعة العقلية التي جعلت من الفيلسوفين ينظران الى الأله بمنظار عقلي خالص على ان في ذلك كماله المطلق غير ان الالتقاء حول هذه النقطة مثلا لايعني التوافق التام من ذلك مثلا ان اله الفارابي له صفة الفعل والابداع للكون عن قصد وارادة وعن علم بما يفعل وازيد على هذا فاقول / ثم هو يرعى الكون ويحيطه بعنايته فيرسل الرسل مبشرين ومنذرين يخاطبون الناس بما يفهمون وهذا ما يؤكده الفارابي نفسه فيقول : « ان الطبيعة لاتفعل شيئا باطلا فكيف مبدع الطبيعة ؟ والباري

---

(٣٨) أبراهيم مدكور مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الاسلامية ص٧٠ ، ٧١
(٣٩) الغزالي تهافت الفلاسفة ص ٣٦

تعالى حيث هو وهب الاختيار والفكر والروية للبرية ، لم يكن ينبغي ان يهمل امرها • وكان من الواجب في عدله وصنعه المتقن ان ينهج لها منهجا يسلكونه• ولما كان ذلك واجبا لم يكن ينبغي ان يرسل اليها من ليس من طبعها لانهم لم يكونوا يقدرون على الاستفهام ممن هو من غير طبعهم »[٤٠] •

اعتقد انه بعد هذا الكلام الصريح والواضح من قبل الفارابي لايصح بعد اليوم اتهامه بالانغلاق في الفلك الارسطي وبالقول عن الأله بانه بعيد عن الكون بصورة تجعله يجهل كل شيء عنه ثم هو بالتالي لايحيطه بالرعاية والعناية •

ـــ الفيض والعقول والافلاك :

ولكن كيف تمت عملية الفيض هذه ؟ نظرا لان الله عقل محض فقد كان من الطبيعي ان يكون اول الفيوضات عقلا غير متجسم لانه لايصدر عن العقل الا عقل ، يقول الفارابي : « يفيض من الاول وجود الثاني ؟ فهذا الثاني هو ايضا جوهر غير متجسم اصلا ، ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، وليس مايعقل من ذاته هو شيء غير ذاته »[٤١]

فاول الفيوضات عقل غير متجسم الا ان هذا العقل سيكون له دور مزدوج في تعقله ذلك انه يتعقل الاول الذي سبب وجوده وهو الله ويتعقل ذاته وهذه الازدواجية في التعقل هي امر عارض راجع الى العقل الثاني وليست تعود الى العقل الاول (الله) وهكذا تكون الكثرة قد بدأت مع هذا العقل الثاني ثم انها ستتواصل حيث سيفيض عن العقل الثاني عقل ثالث نتيجة تعقله للاول كما يلزم عن تعقله لذاته التي تخصه ان تفيض عنه السماء الاولى • يقول الفارابي : « فيما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى • وتتواصل الفيوضات حتى تصل العقول الثواني الى العقل العاشر الذي لافلك له بل هو مدبر الكون الذي دون فلك القمر »[٤٢] •

---

(٤٠) الفارابي .. كتاب السياسة
(٤١) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٦١ ، ٦٢
(٤٢) نفس المصدر ص ٦١ ، ٦٢

اذن بالعقل الحادي عشر وبفلك القمر تنتهي الفيوضات بالنسبة للعالم العلوي وهو عالم مافوق فلك القمر وهذه الموجودات العلوية المفارقة للمادة حصلت لها كمالاتها منذ اول وجودها . ثم توجد بقية الكائنات بواسطة مدبرها وهو العقل الحادي عشر او العقل الفعال غير ان هـذه الموجودات ستكون مخالطة للمادة وهي لذلك سيكون لها نقص في وجودها وعلى كل نوع ان يعمل على الترقي شيئا فشيئا حتى يبلغ اقصى كمالاته في جوهره ثم في سائر اعراضه . يقول الفارابي : « وهذه الموجودات التي احصيناها ، هي التي حصلت لها في كمالاتها الأفضل في جواهرها منذ اول الامر . وعند هذين (فلك القمر والعقل الحادي عشر) ينقطع وجود هذه . والتي بعدهما هي ليس التي في طبيعتها ان توجد في الكمالات الافضل في جوهرها منذ اول الامر ، بل انها شأنها ان يكون لهـا اولا نقص في وجـودها فيبتدىء فيرتقي شيئا فشيئا الى ان يبلغ كل نوع منها اقصى كماله في جوهره ، ثم هي في سائر اعراضه[٤٣] . ثم ان هذه العقول كلما ابتعدت عن العقل الاول نقص نصيبها من الوجود العقلي[٤٤] والوجود الحقيقي انما هـو العقل ، وان كان ذا مراتب متفاونة والله وحده هو العقل المحض الذي لا تخالطه كثرة ، اما العقول التي تفيض عنه منذ الازل والتي يفيض بعضها عن بعض ففيها كثرة[٤٥] والموجودات سلسلة متدرجة متصلة والعالم منظم واجزاؤه مرتبة ترتيبا بديعا . والشر في الجزئيات ، وهي تتجه لازمة لكونها جزئيـة متناهية ووجوده فيها هو الذي يبرز مافي النظام الكلي من خير وهكـذا تكون فلسفة الفارابي مذهبا روحانيا متسقا تمـام الاتساق او بعبارة ادق مذهبا عقليا وكل ماهو مادي محسوس فمنشؤه القوة المتخيلة[٤٦] وهـذا النظام يتفق مع نظام الافلاك عند بطليموس[٤٧] . كما انـه يتفق مـع الاسماعيلية الذين جمعوا بين نظرية افلوطين في الفيض ونظرية بطليموس في تركيب الكون[٤٨] وعلى كل ومهما تكن العناصر التي نجدها في فلسـفة

---

(٤٣) نفس المصدر ص ٦٣
(٤٤) نفس المصدر ص ٢٢
(٤٥) عيون المسائل ص ٧
(٤٦) ديباور تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٢٣
(٤٧) نفس المصدر ص ٢١٢
(٤٨) حنا الفاخوري وخليل الجر تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ١٢٠

الفارابي فانه يمكن القول بان الفارابي امكنه ان يطبع كل هذه العناصر بطابعه الخاص وان يكون منها ـ بعد ان يضفي عليها من ذاته ـ وحدة متكاملة تبرز طابعه الخاص الذي هو غير الارسطية او الافلاطونية الحديثة او الاسماعيلية كل على حده ، وهذا الطابع المميز في نظري لايمكن حصره في اطار توفيقي تاليفي بل هو تعبير عن موقف فلسفي ازاء قضيه هي ام القضايا في المجتمع الذي عاشه الفارابي وهو المجتمع الاسلامي على انه يحق لنا ان نتساءل الان حول مدى التوفيق الذي حالف الفارابي في حله لهذه المشكلة حتى يكون في الخط الذي رسمه الدين الأسلامي لهذه القضية .

ـ لقد تصور الفارابي ان الاله عقل محض مخلص من كل تصور مادي ويلزم عن هذا التصوران لايصدر عن الاله الواحد الا عقل ثم يتواصل الابداع للكثرة بما فيها من العقول والامور المادية الجزئية مع نسبة الابداع هذا العالم السفلي الى العقل الحادي عشر وهو العقل الفعال . وهكذا كانما يكون الفارابي قد التجا الى جملة من الوسائط التي كان لها دور تواصل الابداع للكون بكل مافيها من العالمين العلوي والسفلي وهذا الحل في نظري لايساعد على خروج الفارابي من المازق الذي وقع فيه لانه يترتب عنه محظوران :

احدهما ان نسلم بان الابداع للكثرة والمادة كان من العقول التي كانت بمثابة الوسائط حتى نتنزه الاله عن ان يكون محلا للكثرة وللمادة . وهذا يلزم عنه ان نجرد الاله عن دوره في ابداع الكون ثم هو بالتالي يجهل كل شيء عنه وبهذه الطريقة يحشر الفارابي في فلك ارسطو الذي يقول بابعاد الاله عن العالم بحيث لم يكن قد ساهم في ابداعه وهو بالتالي يجهل عنه كل شيء وهذا ما ارتاه الدكتور وهي نتيجة لايرضاها للفارابي .

اما المحظور الثاني فناتج عن افتراض ان هذه السلسلة من الفيوضات كانت بتدبير من الله وعن قصد منه وبذلك يكون دور هذه العقول في الابداع انما هو بمثابة القوانين والنواميس التي حددها الله لنظام الكون . وهذا ماأراه اقرب الى راى الفارابي على ضوء ما سبق ان ذكرته من نصوص مؤيدة لهذا المعنى . ولو ان الفارابي لم يلتجيء الى القول بفكرة الفيض لما كان هناك محظور ولكن القول بان كل شيء في الكون

صدر عن الله بواسطة الفيض والتسليم بان الله مجرد عن الكثرة والمـــادة في حين ان المادة والكثرة موجودان في الكون يؤدي الى تناقض لايقبلـه العقل • وهكذا يبدو ان الفارابي لم يتمكن من اتخاذ موقف واضح ازاء هذه النقطة بالذات وان كنت ارجح ان الفارابي لم ياخذ من الاسكندرانيين الا نقطة الانطلاق فقط وهي فكرة الفيض في شكلها الاجمالي ، اما نوعيـة هذا الفيض وعن دور العناية الالهية وارجاع صفة الابداع الى الله وحـده فذلك مما طبع فلسفته بطابع اسلامي كان فيه الفارابي وفيا الى روح عقيدته الاسلامية ، خاصة وانه كان معروفا بالزهد والتقـوى حتـى قال فيـه « ديباور » : كان فيلسوفنا فانيا في مجردات العقل المحض وكان زهـده وتقواه موضع العجب في معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يجلونه ويرون ان الحكمة قد تجسدت فيه » •

ولعل من العوامل التي جعلت البعض يتهم الفارابي بالغموض بل وحتى بالزندقة في هذه النقطة يرجع الى طغيان الجانب العقلي التجريدي في فلسفته حتى قيل فيه بانه كان يعيش في عالم العقل ابتغاء للخلود وانه كان ملكا في عالم العقل وان فلسفته لم تكن ترمي الى اشباع الرغبات المادية من اي نوع وقد كان فقيرا من حيث متاع الدنيا وان كانت تسعده كتبه والاطيار والازهار في حديقة[٤٩] وكذلك قال فيه « ديترشي » بانه كان يحيى حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع الى التأمل[٥٠] •

على ان الفارابي وان اكد التباين المطلق بين واقع الانسان في الكون باعتباره مرتبطا بالمادة وواقع الاله باعتباره صورة عقلية خالصـة فقد فتـح الطريق امام الانسان حتى يصبح اقرب ما يمكن من الله هذا الطريـق هـو طريق التصوف غير انه ينبغي ان ننبه الى ان التصوف هو من نوع خاص فهو تصوف عقلي يقوم على الاستغراق في التعقل والتأمل وبذلك يسمو الانسان فوق الاعتبارات الحسية الجزئية ليدرك المجرد والكلي • فهو غير تصوف العامة من اصحاب الطرق الذين لم يخل منهم أي بلد في عصر من العصور • فالفارابي يرى بان اكتمال الجانب العاقل في النفس يتوقف على معرفة الحقيقة

(٤٩) ديباور تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٢٥
(٥٠) ديترشى مقدمة لرسائل الفارابي طبعة ليدن ص ٨٩٠

الاولى ، وتتم هذه المعرفة عن طريق التعقل المجرد والسعادة القصوى • وبما ان كل متعقل يقلد بوجه ما موضوع تعلقه ويقترب اليه فان النفس العاقلة وهي تتعقل الله تذوب فيه وتنسى ذاتها •

وللوصول الى الله يجب ان يكون المنطلق هو العالم المحسوس ثم العالم المعقول وعند ادراك هذا المستوى تتحرر من العالم المادي ونزيح حجاب المادة الذي يفصلنا عن النور الحقيقي[51] وهكذا نرى الى اي حد يكون الفارابي قد ارتبط بالتصوف الاسلامي الذي يقوم على الادراك المباشر للاله بواسطة التجربة الذاتية هذا الادراك الذي يمكن تحقيقه اما عن طريق التامل العقلي او عن طريق الممارسة الدينية وبهذا يظهر الفارابي وقد تحرر مرة اخرى من ارسطو الذي لايقول بالاراء الصوفية[52] •

ولكن هل يمكن القول بان هذا الحل الذي التجأ اليه الفارابي قد أرضى السلفيين من المتكلمين ؟

يرى الدكتور مدكور في خصوص هذه النقطة

ان هذا الحل وان كان يعادل عند الفارابي فضل المتصوفة فهولا يقربه كثيرا من المتكلمين • ويؤكد على القول بانه قد بقي في الاخير كل من الفلسفة واللاهوت متميزا عن الاخر ، حتى انه يمكن القول بانهما بقيا متعارضين في العالم الاسلامي[53] •

ـ اثر الفارابي فيمن جاء بعده

لم يكن اثر الفارابي قاصرا على من جاء بعده من فلاسفة الاسلام امثل ابن سينا وابن رشد بل تجاوز ذلك ليشمل كلا من متفلسفة اليهود والنصارى فبالاضافة الى مانجده من تاثيرات في فلسفة ابن سينا وخاصة في فلسفته المشرقية وفي كتابه الاشارات والتنبيهات حيث تحدث عن ماهية الاله بغاية الرقة والعذوبة وكذلك مانجده عند ابن رشد فى الكشف عن مناهج الادلة وهو يتحدث عن طبيعة الله بالاضافة الى هذا نجد اثر الفارابي في الفلسفة

---

(٥١) الدكتور ابراهيم مدكور تاريخ الفلسفة في الاسلام
(٥٢) نفس المصدر ص٧١
(٥٣) نفس المصدر ص٧٢

اليهودية وعند ابن ميمون على الخصوص الذي يرى ان الاله هو السبب الاول هو مبدأ كل الموجودات فتعقله وارادته يكونان وحده ووجوده ضروري في ذاته ، وماهيته غير قابلة للتحديد والادراك[٥٤] حتى ان « ليني » يقول : « « باننا لا نعرف عن الاله الا شيئا واحدا هو انه موجود وان وجوده ضروري واننا نجهل كل شي عن ماهيته » .

وفي كلمة واحده يمكن القول بان اله ابن ميمون واله الفارابي يتفق مع ما تقول به اليهودية[٥٥] .

ـــ الفارابي والفلسفة المدرسية الغربية

يظهر اثرالفارابي في هذه المدرسة بالخصوص عند القديس توما الاكويني الذي يؤكد بان التعقل والمعرفة هي ماهية الله ذاتها وان الصفات الالهية تغاير تماما الصفات الانسانية وان هذه الصفات تكون هي نفسها اساس الماهيــة الالهية بدون ان يضاف اليها شيءمن الخارج وهذا دليل واضح علىان القديس الاكويني قد استقى نظريته في الالوهية عن فلاسفة العرب وان هذا ليس مجرد تلاق صدفي في الرأي[٥٦] .

كلمة الختام

ان ما تضمنه هذا البحث لايعدو ان يكون مجرد محاولــة متواضعــة لتسليط بعض الاضواء حول موضوع كثرتفيه المزالق لتعقده وشدة حساسية الناس ازاءالحديث فيه ، وتكون هذه الحساسية اكثر شدة بالنسبة لفيلسوف عاش في بيئة كانت تتنازعها تيارات متعددة ومتضاربه . وسط هذا الخضم من الاتجاهات المتنازعة كان الفارابي مدعوا بان يتخذ موقفا فلسفيا يستمده من حصيلة ثقافته وخلاصة تجاربه وينبوع عقيدته التي شب وشاب عليهــا . وقد تميزت حياة الفارابي بعمق تاملاته وغلبة جانب التعقل عليه فجاءت نظرته الى الاله نظرة ساد فيها الجانب العقلي التجريدي الخالص ، غير ان هذه النظرة وانكانت تستجيب لمطامح ارباب العقول الراجحة فانها غير مستساغة عند عامة

(٥٤) ابراهيم مدكور ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٦٦
(٥٥) نفس المصدر ص ٦٦
(٥٦) نفس المصدر ص ٦٦

الناس الذين لاتقوى عقولهم على ادراك هذا المستوى العالي من التجريد على أن الفارابي لم يكن قد اغفل هذا الجانب فشق لهم طريق التصوف عن طريق الممارسة الدينية التي تسمو بهم من المادة وملابساتها الى الطهارة الروحية وبذلك تحقق النفس صفاءها وطهارتها وهكذا يكون اله الفارابي قريبا من عبادة سواء أكان سلوكهم اليه بواسطة الرياضة العقلية او الرياضة الدينية الروحية وفي هذا محاولة من الفارابي حتى يكون اكثر اقترابا من اله القرآن واكثر بعدا عن آلهة اليونان وعلى الاخص منهم اله ارسطو • تضاربت الاراء حول الاتجاهات الفلسفية التي تأثر بها الفارابي في موقفه من هذه القضية . فمن قائل بتبعيته لارسطو اونه افلو طيني النزعة او تاثره بافلاطون الى نسبه الى مذهب المعتزلة ، او هو اخذ من كل هذه الاتجاهات مع السعي الىالتوفيق والتلفيق وان عمله لايعد شيئا اكثر من هذا •

ولكن الذي انتهيت اليه هو ان الفارابي قد اطلع على كل الاتجاهات الفلسفية التي عرفها عصره وكان ذا عقل راجح ساعده على صهرها جميعا واعطاها طابعه الخاص وبذلك فقد كل واحد منها خصائصه الجوهرية المميزة وان كانت قد بقيت بعض ملامحها العامة وهكذا جاءت مواقف الفارابي بعيدة عن كل تقليد او محاكاة فبالرغم عن وجود بعض الملامح الارسطية فان هذه الملامح تختفي امام الطابع العام الذي طبع فلسفة الفارابي الالاهية بوجه عام ومثل هذا يقال بالنسبة للفيض الافلوطيني وغيره من الاتجاهات الاخرى ولعل ابرز ما يميز طرافة الموقف الذي اتخذه الفارابي ازاء هذه القضية يبدو في تحرره من كل هذه التيارات بعد ان تم له هضمها وتمثلها ، وبعد هذا ذاته ليس غريبا ان يكون الفارابي في منزلة الاستاذ لمن جاء بعده من فلاسفة الشرق والغرب طيلة العصور الوسطى من ابن سينا وابن رشد الى ابن ميمون والقديس توما الاكويني ومن جهة اخرى فان هذا الموقف يعكس طابع الاصالة في الفلسفة العربية الاسلامية الذي مثل فيه الفارابي مرحلة الخلق والابتكار في الفكر العربي الاسلامي بعد ان اجتاز مرحلة الاستهلاك •

وكأنما التاريخ يعيدنفسه فبعد ان مضت على الفكر الاسلامي مدة طويلة سادها الركود وعطل فيها الفكر حتى كأنه اصيب بالعقم ، بعد هذا يبدو ان انطلاقة حقيقية اخذت طريقها نحو النهضة الشاملة مما يبشر بتحول

جوهري سيؤول بالفكر الاسلامي الى استئناف دوره كمنتج يساهم في اثراء الحضارة الانسانية ويرفع عن نفسه تهمة باطلة طالما اثقلت كاهله تلك هي تهمة العقم الفكري والتبعية للغير في كل شيء مما ولد في نفسه احقر المركبات ٠

ان الفارابي لم يكن فيلسوفا مسلما عربيا فحسب بل تجاوز ذلك الى الصعيد الانساني حتى ان دولة الانسانية كانت قمة احلامه واذا كانت منظمة الامم المتحدة اليوم بوجه او باخر تجسيما لاحلام الفارابي مما يضعه في مستوى النظرة الانسانية الشاملة فان الدراسات التي حضى بها الفارابي كانت هي الاخرى على الصعيد الانساني ذلك ان هذه الدراسات كان الكثير منها من غير العرب المسلمين وان هذا المهرجان العالمي الذي جاء ببادرة من العراق الشقيق لهو تعبير عن الوفاء لروح الفارابي من جهة وهو من جهة اخرى اذكاء لروح الشباب العربي الاسلامي والشباب الانساني حتى يستلهم من روح الفارابي مضاءالعزيمة وتغليب العقل على الشهوة حتى يمضي قدما في بناء وطنه على اساس من العلم والمعرفة والتعمق في اسرار الكون في سبيل استثمار خيراته والاخذ باسباب القوة حتى يكون عزيزا مهابا فشكرا للعراق الشقيق على هذه البادرة التي جاءت تعبيرا عن اصالة الروح العربية الاسلامية ونرجو من الله ان تتحقق الاهداف التي حددها هذا المهرجان ٠

والسلام

انتهى

أهم مراجع هذا البحث

ــ الفارابي

اراء اهل المدينة الفاضلة

كتـاب السياسة

عيون المسائل

ــ الغزالي تهافت الفلاسفة ــ المنقذ من الضلال

ــ الدكتور ابراهيم مدكور

مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية العربية

في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق

ــ تاريخ الفلسفة في الاسلام تأليف ديبارو

تعريب وتعليق الاستاذ محمد عبدالهادي ابو ريده

ــ اعلام الفلسفة العربية ــ اليازجي وكرم

ــ قصة الحضارة ويل ديوارانت

ــ تاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم

ــ تاريخ الفلسفة العربية ــ حنا الفاخوري وخليل الجر

ــ الدكتور عثمان امين ــ شخصيات ومذاهب فلسفية

ــ الشهرستاني ــ الملل والنحل

ــ البغدادي ــ الفرق بين الفرق

ــ الدكتور أحمد أمين ــ الجزء الثالث

ــ الدكتور حسام محيي الدين الالوسي ــ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين

ــ ابن رشـد

الكشف عن مناهج الادلة

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

تهافت التهافت

ــ ابن سينا ــ كتاب النجاة

ــ ايمانويل كانت نقد العقل الخالص .

الاسس التكوينية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية

(Organicistes) (Cosmogoniques)

عبدالمجيد الفنوشي – تونس

قصدنا من هذا البحث النظر في المحاولة التي قام بها ابو نصر الفارابي لتأسيس المجتمع الانساني ورسم الدستور السياسي الذى يكفل له المناعة فيكون بذلك جميع متساكنيه في اخاء وتعاون تسودهم العدالة وتجمع بينهم المصلحة المشتركة ضمن نظام مثالي بعيد كل البعد عن الخصومات والتناحرات الاجتماعية التي تختص بها حسب رأي الفارابي المجتمعات الجاهلة والضالة. غير انهذا البرنامج الشامليتطلب منالفارابي معرفةدقيقة بالمجتمعاتواحوالها اي بالعلم السياسي من جهة وبالطبيعة الانسانية وخاصيتها الجوهرية من جهة اخرى • زد على ذلك ان الثقافة الواسعة الشاملة للمذاهب السياسية القديمة مع الخبرة الشخصية بالميدانين السياسي والاجتماعي لهما من لوازم بل من مقتضيات كل اصلاح سياسي بل كل نظرية ثورية للمجتمع ونعني بالثقافة الفلسفية السياسية جملة من المعارف ومن النظريات التي توصل اليها بعض الفلاسفة لاصلاح مجتمعاتهم استنادا على معطيات نوعية معينة لتلك المجتمعات وتلك البيئات السياسية التي ماكانت لترضيهم نظمها فتصدوا لها معتمدين على خصائصها فأتت نظرياتهم في شكلها ومضمونها سالبة لها وتجاوزتها الى ما رأوه أفضل وارشد ملاءمة للطبيعة الانسانية الاجتماعية بل قل اكثر عدالة لها •

واذا مافهمنا الثقافة الفلسفية السياسية على هذا النحو عرفنا منزلتها الحقيقة من الاصلاحات الاجتماعية وعلمنا أهمية دورها في تحويل المجتمعات وسياستها • لكن ذلك الدور مع اهميته وضرورته الأساسيتين يظل غير كاف وحده اذا ماجردنا مبادىء تلك الثقافة وحاولنا تطبيقها على اي مجتمع متناسين نوعيته ومعطياته التاريخية والحضرية الخاصة به • فان لم يكن لفلاسفة الاسلام ان يتناسوا ذلك فانه لمن المؤسف ان يتناساه مؤرخوهم ! لذلك نفهم جل الشناعات التي حطها جل مؤرخي الفلسفة فلاسفة الاسلام

فصار الفارابي عندهم متأثرا في مدينته الفاضلة بجمهورية أفلاطون وبالنزعة الأفلاطونية المحدثة كما اصبحت فلسفة ابن رشد نسخة مطابقة لفلسفة أرسطو كتبت باللسان العربي وتناسى المؤرخون بذلك طرافة فلاسفة الاسلام ونوعية فلسفتهم التي هي ـ أحببنا ام كرهنا ـ وليدة بيئتهم الاسلامية وأحوالهم وتاريخهم وخاصيات ثقافتهم وانعكاساتهم الاجتماعية واهتماماتهم العقائدية بل هي تعبير دقيق عن التزاماتهم السياسية سواء أكانت واعية لذاتها أم غير واعية ، تقدمية في مقصودها أم رجعية فيه .

لقد آن الأوان اذن لكي تتخلى عن تلك المهازل المزمنة التي جعلتنا نفكك شخصيات فلاسفتنا باحثين بصفة مرضية واعتباطية عما نعده تأثيرات استفادوها من الفلسفة اليونانية فتتلاشى بذلك أصالة فلسفتهم وتذوب هويتهم وتضمحل مقاصدهم . فليس لنا بعد هذه النقطة المنهجية ان نعمد الى الفارابي والى فلسفته لتجزئها شر تجزئة مدعين ان العنصر الفلاني اسلامي والعنصر الاخر يوناني والعنصر الثالث اسماعيلي مستوحين من تعاليم الشيعة ومن نظرية الامامة كما ذهب الى ذلك الاستاذ جوزيف الهاشم وغيره [١] عندما قال : (فمذهبه (أي الفارابي) انتقائي لأنه يختار من أئمة الفكر الاغريقي وبخاصة أفلاطون وأرسطو ومدرسة الاسكندرية . وتوفيقي لأنه يوفق بين نظريات الفلاسفة أولا وبين هذه النظريات والدين الاسلامي بعد ذلك) . ان ابا نصر الفارابي في اعتقادنا ليبدو كالظاهرة الفلسفية التي لها شخصيتها الذاتية فهي واحدة وان اتسعت افاق ثقافتها غير قابلة للتجزئة والتقسيم بل لهي كالمرآة تعكس لنا صورة تحليلية وتأليفية للمجتمع الذى ظهرت فيه وتكونت وحاولت اصلاحه بكل ماكان لديها من معطيات تاريخية وثقافية نوعية وخيالية خلاقة .

وليست تلفى وحده للهوية في شخصية الفارابي الثقافية فحسب بل انك لواجدها كذلك في مذهبه الفلسفي . وهنا تتعرض الى شناعة ثانية وقع فيها بعض مؤرخي فلسفة الفارابي . لقد قال الدكتور علي عبدالواحد وافي ان كتاب المدينة الفاضلة ينقسم الى قسمين (قسم بدأبه واخذ فيه المبادىء الفلسفية التي يدين بها والتي سيراعيها الى حد ما في انشاء مدينته وقسم ختم به كتابه وشرح فيه شؤون هذه المدينة وما ينبغي ان تكون عليه

في مختلف فروع حياتهما : ومع ان القسم الثاني هو المقصود بالذات من كتابه ومع أنه في واقع الأمر لايتوقف توقفا كبيرا على القسم الاول فانه لم يشغل الا نحو خمسي الكتاب بينما شغل القسم الأول نحو ثلاثة أخماسه)(٢) ان هذا التقسيم لكتاب الفارابي الذي ارتضاه الدكتور وافي ليخل خللا شنيعا بفلسفة الفارابي الاجتماعية والسياسية اذ هو في الحقيقة يزيل عنها قاعدتها وأسسها التي وضعها الفارابي عن قصد لبناء هيكليته الاجتماعية والسياسية . فاذا ما رأينا في فلسفة الفارابي قسما ما ورائيا وقسما اجتماعيا قد جمعت بينهما الصدفة وقلنا ان (القسم الثاني لايتوقف توقفا كبيرا على القسم الأول) حسب زعم الدكتور وافي نكون بعيدين كل البعد عن روح الفلسفة الفارابية وعن منهجيتها الحقيقية بل لربما أصبحت هذه الفلسفة الأخرى أقوالا غير محكمة الأجزاء والعناصر يتشدق بها الفيلسوف بغية اللغو والعبث . فنحن مع تحاملنا على هذا الرأي وانكارنا له نندد بكل محاولة يقوم بها كل مؤرخ للفلسفة الاسلامية دون ان يلتمس المسألة الفلسفية التي تهيكل كل مذهب من مذاهب الفلسفة شرقية كانت أم غربية . ولست مشطا اذا ماقلت ان جل الكتب التي تناولت بالبحث موضوع الفلسفة الاسلامية قد تناولتها مفككة العناصر والاجزاء من غير ان تهتدي الى الرؤية الشاملة أعني الى تلك المسألية الجدلية الاستنتاجية المتماسكة التي اتسمت بها المذاهب الفلسفية عامة وفلسفة الاسلاميين خاصة . (٣) وقد يطول بنا الحديث لو تمادينا في تعدد المعاملات السيئة التي لقيتها الفلسفة الفارابية على ايدي بعض الدارسين لها بل الأغرب من ذلك على أيدي انصارها الذائدين عنها .

غير أننا سنكتفي بملاحظة أخيرة قبل أن ننظر في فلسفة الفارابي الاجتماعية والسياسية . ليس ثمة مؤرخ للفلسفة الاسلامية لم يتعرض الى كتاب المدينة الفاضلة ولم يقل بشأنه ما قاله الدكتور علي عبدالواحد وافي (قصد الفارابي من كتابه هذا الى تكوين مجتمع فاضل (أوطوبيا : :Utopie) من نوع المجتمعات التي فكر بها من قبله طائفة من فلاسفة اليونان كجمهورية أفلاطون وشيلي أفهمير ومدينة الشمس لجمبول (هكذا) (والأصح ان يقول كمبنلا) وقد أراد مثلهم ان يبني مدينته وفقا للمبادىء الرئيسية التي تقوم عليها فلسفته وآراؤه في السعادة والأخلاق) (٤) ان الرأي الذى يجعل من مدينة الفارابي مدينة أوطوبية على الاطلاق لهو رأي مشط في اعتقادنا اذ

هو يهمل معنى الفوارق الدقيقة الموجودة بين مفهوم الأوطوبيا المطلق وبين مفهوم مدينة الفارابي الفاضلة • فلو رجعنا الى معجم لالند الفلسفي لوجدنا ان مفهوم كلمة أوطوبيا يؤخذ في معنيين على أقل تقدير فاذا ما عيينا به عند الفارابي مجرد أوهام وخيالات خلابه لايمكنها أن تنجز أو تتحقق في مجتمع من المجتمعات نكون قد رمينا الفارابي بالحمق ورفعنا عنه الجدية الفلسفية التي اتسمت بها مؤلفاته واما اذا اعتقدنا ان تصميمه لمدينته الفاضلة تصميم صادر عن ضرورة تاريخية لابد لمجتمعه أن يمر منها وأن يتهيكل حسب مخطط لكي يتجاوزبها الحالة الفوضوية التي يتخبط فيها فليس لنا اذ ذاك ان نطلق على مدينة الفارابي صفة الأوطوبية بل اننا لنشاطر رأي الدكتور جميل صلبيا عندما يقول متحدثا عن كتاب المدينة الفاضلة (انه اذا ليس حلما من أحلام الشباب ولا وهما من اوهام الشعراء بل خلاصة لمذهبه في الكون والحياة وتتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية) (٥) فليس اذا من باب المغالاة ما قلنا ان تصور الفارابي لمدينته ليس مجرد خيالات اعتباطية أراد بها التسلية والعبث وانما هو تصور يعبر عن أعماق مكبوتاته وعما جاش في ضميره من نظريات اصلاحية تجاه وضع سياسي وبيان عام من شأنه أن ينقذ الحالة السياسية والاجتماعية المتدهورة التي تعانيها المملكة الاسلاميةفي القرن الرابع الهجري •

وهنا لايسعنا الا ان نخالف ماذهب اليه الدكتور أحمد أمين وكل من وقف موقفه ازاء الفارابي وجعل منه رجلا هامشيا منغلقا على ذاتيته (لا يهمه في حياته الا علمه ، أما ماعداه من أفانين السياسة وألاعيبها وشؤون الدنيا وشهواتها فلا يأبه لها) • (٦) ان رأي أحمد أمين في الفارابي لتعسفي الى أقصى حد اذ هل يعقل أن يؤلف أبو نصر الفارابي ما ألفه في السياسة المدنية والاجتماع البشري ويكون معتكفا اعتكاف الدراويش الغائبين عن الوجود والتاريخ والحياة السياسية والاجتماعية التي تجري من حوله فبأي علم دون علم السياسة وفلسفتها كان يمكن للفارابي ان يتعاطاه وهو في السبعين من عمره • ان عبقرية الفارابي في اعتقادنا لاتبرز ولا تتأكد الا من خلال وعيه الاجتماعي السياسي الذى عبر عنه في معظم مؤلفاته ومن خلال نظرته الشاملة الناقدة للمملكة الاسلامية ولما آلت اليه في زمانه من تقهقر وتصدع وانقسام فكان وجوده في ذلك الظرف التاريخي من تاريخ الاسلام وجود فيلسوف

ملتزم ناقد متصد الى تلك الفوضوية التي كانت تسود الحياة الاجتماعية والسياسية آن ذاك • فلما ادلهم العالم الاسلامي وتشابهت فيه جميع القيم واختلت جميع الأنظمة الاجتماعية والسياسية كان من الطبيعي ومن الحتمي أن يحلق طير الحكمة في تلك الأجواء الحالكة كما قال هيجل : Hegel

"L'oiseau de Minerve Prend son vola la Tombee de la Nuit.,,

ويقدم الفارابي محاولاته الاصلاحية ويكفينا لكي نفهم ضرورة هذه المحاولات ان نرسم صورة مقتضبة لما كانت عليه المملكة الاسلامية والمجتمع الاسلامي زمن الفارابي • فنتيقن اذ ذاك من ان الفارابي لم يكن هامشيا بالنسبة للتاريخ الاسلامي وانما كان في صلبه على بينة شاهدا لما كان يموج فيه من أحداث وأحوال •

انمن أبرز الاحداث التي جدت في القرنالرابع الهجري (العاشرالمسيحي) والتي عاصرها الفارابي انقسام المملكة الاسلامية الى دويلات وتلاشي وحدتها وتكتلها اللذين اتسم بهما العصر العباسي الاول • لقد تقهقرت السلطةالمركزية في بغداد عندما تقرب الأتراك والفرس من الخليفة منافسين العرب أنفسهم على أسمى وظائف الادارة والجيش متطاولين عليهم اما ببطشهم وانتهاكهم لكل الحرمات واما بشعوبيتهم ومجد آبائهم الذين على حد قول مهيار الديلمي (عمموا بالشمس هاماتهم ومشوا فوق رؤوس الحقب) والخليفة العباسي قابع على كرسيه لاحول ولا مأمن له على حياته ولا عرشه • فمن الطبيعي أن تعم الفوضى وتطغى الحاشية وتعبث بمصالح الدولة القادة والجند وتستقل الولاة بالحكم على ماولوا عليه من امارات مسيطرين عليها مهددين الخليفة بالعزل والقتل • (فتفرد بالأمور غيرهم (أي خلفاء هذا العصر) ــ كما قال المسعودي ــ فصاروا مقهورين خائفين قد قنعوا باسم الخلافة ورضوا بالسلامة) (٧) فتمزقت الدولة الاسلامية الى دويلات فاذا بالبصرة في الربع الاول من القرن الرابع الهجري في يد ابن واثق وفارس واصفهان والري والجبل عند البويهيين والموصل وحلب عند الحمدانيين ومصر والشام عند الاخشيديين وافريقية والمغرب في أيدي الفاطميين وخراسان وما وراء النهر في أيدى السامانيين وطبرستان وجرجان عند الديلم أما البحرين واليمامة فهما عند القرامطة • فمن البديهي أن ينتج عن هذا التفتت السياسي وضعف السلطة المركزية واضمحلال هيبة الخليفة ودولته انحلال في الأخلاق

يتبعه افراط في الملذات واستخفاف بالفضائل وفتور في الشعور الديني وتدبير المكائد الدسائس ضد من ليس مزكى من أولى الامر وتحت رعايتهم ومن البديه كذلك ان يعم النفاق بين الجماهير وتكون الوجاهة والثروة متفاوتتين بينهم تفاوت خبثهم بل مقدار انهيار انسانيتهم . فأما من كان من المتزلفين المجردين من معاني الانسانية فعيشه رخي رغد وأما من حافظ على نزاهته ولم يدنس مروؤته فلا أحد اجود وصفا ولا أمتع مما كتب أبو حيان التوحيدي عن أستاذه أبي سليمان المنطقي (ان حاجته ماسة الى رغيف وحوله وقوته قد عجزا عن أجرة مسكن وعن وجبة غذائه وعشائه) [٨] وعن نفسه (ولقد اضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة في أوقات كثيرة الى أكل الخضر في الصحراء والى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة والى بيع الدين والمروؤة والى تعاطي الربا بالسمعة والنفاق والى مالا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم ويطرح في قلب صاحبه الألم) [٩]

ان هذا البؤس الاجتماعي وفقدان الانسان انسانيته الذين صورهما أبو حيان التوحيدي لأحوال عصره أحسن تصوير ليعبران عن التفاوت الاجتماعي القائم على القهر والسيطرة وعلى الداء السبعي الذي كان حسب الفارابي التبرير الوحيد الذى يبرر به الأقوياء سيطرتهم على الضعفاء وتعسفهم لهم في عصره وفي كل عصر وان تعددت صيغ ذلك التعسف وصوره. ففي ذلك يقول الفارابي (انا نرى كثيرا من الحيوان يثب على كثير من باقيها فيلتمس افسادها وابطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعا يظهر كأنه قد طبع على أن لايكون موجود في العالم غيره أو أن وجود كل ماسواه ضار له على أن يجعل وجود غيره ضارا له وان لم يكن منه شيء آخر على أنه موجود فقط ثم أن كل واحد منها ان لم يرم ذلك التمس أن يستعبد غيره فيما ينفعه ... فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجودا والغالب أبدا اما يبطل بعضه بعضا لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو واما أن يستخدم بعضا ويستعبده لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو ... وهذا وشبيهه هو الذى يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها فقال قوم بعد ذلك ان هذه الحال طبيعة الموجودات وهذه فطرتها والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبائعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختيارتها وارادتها والمروية بروبتها ولذلك رأوا أن المدن ينبغي أن تكون

متغالبة متهارجة لامراتب فيها ولا نظام يختص به أحد لكرامة أو لشيء آخر وأن يكون كل انسان متواحدا بكل خير هو له وأن يلتمس أن يغالب غيره في كل خير هو لغيره وأن الانسان الأقهر لكل ماينويه هو الأسعد .) (١٠)

فاذا تبينت لنا بوضوح خصائص هذا المجتمع الفوضوي الذي لايعرف سوى قانون الغاب أدركنا جدية المحاولة الاصلاحية وضرورتها التي للفارابي أن يقوم بها لكي يضمن الوحدة والنظام للمدنيين والعدالة بينهم حسب مؤهلاتهم الطبيعية وكفاءتهم الوظيفية ضمن دواليب مدينته . غير أن هذه المحاولة لا تبدو هينة باديء ذي بدء اذ كيف الوصول الى توحيد تلك الدويلات والامارات المستقلة عن السلطة المركزية ثم تنظيم المجتمع الاسلامي من داخل وتدارك الفوضى المستتبة فيه . ان الهيكلية الفوضوية السائدة آن ذاك قد تأسست حسب أبي نصر على الفطرة الطبيعية والداء السبعي خاصة واستمدت منهما تبريراتها وشرعيتها فكانت (ملتصقة بالأرض وفيه لها كما أوصى نيتشه بذلك عن لسان نبيه زرادشت :

"Mes Freres'restez Fideles a la Terre, Avec Toute la Puissance de Votre Vertu. Je Vous en Prie et Vous en Conjurel (II)

(أستحلفكم ياأخواني وأتوسل اليكم لتظلوا أوفياء الى الأرض بكل ما لمروؤتكم من قوة) .

فلو استبدل الفارابي هذا الالتصاق بما هو أرضي وغريني بوفاء الى الثروة مثلا وجعلها القاعدة الأساسية التي تقام عليها السلطة السياسية والكفاءات الاجتماعية لعرض الشبيه بالشبيه دون أن يزيل عن المجتمع التناحر وأنواع العنف السافرة والمقنعة وما يلزم عنها من انقسامات اجتماعية والحلالات اخلاقية . فلم يبق له اذا لكي يؤسس مجتمعه على أسس ثابتة وسنن لا يطرأ عليها التغيير ولا التحويل أن يلتجيء الى أسس نشكونية Cosmogoniques تشكل له الهيكلية العامة التي يتهيكل على نسقها المجتمع الفاضل متحديا مثلها تقلبات التاريخ ومر الدهور . فليست الجدلية المادية المسيطرة على الظاهرات الطبيعية كما ظن بعض الفلاسفة القدامى ولا التنازعات على البقاء المهيمنة على الغرائز الحيوانية هي التي ستوحي الى الفارابي بالأسس أو الشاكلة التي سيقوم عليها مجتمعه وانما الهيكلية الكونية الثابتة ثبوت جواهرها الخالدة خلود الدهر هي التي ستملي عليه

الوحدة القومية بين كل المدنيين والنظام بين كل الطبقات الاجتماعية والعدالة بين أهالي مدينته حسب مراتبهم الوظيفية والاستقرار السياسي الذي ينسحب بهذه الكيفية من الزمانية التاريخية وجدليتها لتندرج تحت الديمومة الأبدية • وكما أن الموجودات تبتدىء بالسبب الأول الذى هو واجب الوجود بذاته والذي تقتضي ماهية وجوده أوقل هي عين وجوده لتنتهي الى ممكن الوجود الذي هو الهيولي مارة بالموجودات الثواني الممكنة الوجود بذاتها والواجبة الوجود بغيرها فان المجتمع الاسلامي عند الفارابي سيكون كذلك حسب هذا النسق الهرمي اذ سيبتديء بالرئيس وينتهي بالطبقة السفلى الجمهورية الكادحة مارابطبقة نخبة الأخيار المقربين من السلطة المركزية المنجزين لأغراضها وأغراض أنفسهم عن واسطة القاعدة الاجتماعية • يقول الفارابي في هذا المضمار : (والرئيس الأول هو الذى يرتب الطوائف وكل انسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله وذلك اما مرتبة خدمة واما مرتبة رئاسة فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته وفي مراتب تبعد عنها قليلا ومراتب تبعد عنها كثيرا وتكون تلك المراتب رئاسات فتنحط عن الرتبة العليا قليلا قليلا الى أن تصير الى مراتب الخدمة التي ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى • فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض وتصير شبيهة بالموجودات التي تبتدىء من الأول وتنتهي الى المادة الأولى والاستقسات وارتباطها وائتلافها شبيه بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض واءتلافها ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات ثم لاتزال مراتب الموجودات تنحط قليلا قليلا فيكون كل واحد منها رئيسا ومرؤوسا الى أن ينتهي الى الموجودات الممكنة التي لارئاسة لها أصلا بل هي خادمة وتوجد لأجل غيرها وهي المادة الأولى والاستقسات) [١٢] ان هذه الهيكلية الكونية الشاملة بأجزائها الرئيسية الثلاثة ومما تختص به من تفاضل تنازلي أرستقراطي لهي من أهم المشاريع والبادرات التي سطرها المعلم الثاني وسار على منوالها جميع فلاسفة الاسلام ، بدون استثناء وهي التي قسمت المجتمع الاسلامي طوال تاريخه الى طبقتين رئيسيتين ـ باستثناء الذات العلية الحاكمة ـ طبقة الخاصة وطبقة العامة كما أنها بررت شرعية منزلتها بكل المبررات فتداولت بذلك النخبة حسب مفهوم Pareto على جميع الأحكام

السلطانية والقضائية والدينية بينما رزحت العامة في ذهولها واستسلامها تحت كلكل المدينة التيوقراطية الكرامية (Tenocratie Charismatique) حسب نموذجية المجتمعات الكلية التي رسمها ودرس خصائصها أستاذنا المغفور له : G. Gurvitch

وكأنني بالفارابي قد أدرك أن فكرة الهيكلية الكونية التي أرادها مثالا ونسقا لمجتمعه قد تذهب عن الأذهان لشدة شمولها وتجردها فأراد أن يدعمها بمثال آخر سهل المنفذ فوضحها بأن شبه مجتمعه الفاضل بالهيكلية في وحدتها ونظامها وتكامل وظائفها وأسسه Organiciste العضوانية عليها كما سيعمد الى ذلك Spencer . في القرن التاسع عشر [١٣] وغيره من ساسة القرن العشرين يقول الفارابي (والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى فيها عضو واحد رئيس وهو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليست بينها وبين الرئيس واسطة . فهذه في المرتبة الثانية وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ثم هكذا الى أن تنتهي الى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا . وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها انسان هو رئيس واخر يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس وهؤلاء هم أولو المراتب الأول ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب أغراض هؤلاء ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى أن تنتهي الى اخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون في أدنى المراتب ويكونون هم الأسفلين) [١٤]

ان الغاية الاساسية التي ينشدها الفارابي من وراء هيكلته الاجتماعية هذه انما هي السعادة أو فرحة الحياة حسب التعبير السياسي المألوف في زماننا . فلقد اطنب الفارابي في الحديث عنها في جل مؤلفاته السياسية الى حد أننا نعتبرها المحرك الأساسي لنظريته الاصلاحية وكيف لا والسعادة كما يقول (هي الخير على الاطلاق) [١٥] (والمقصود بوجود الانسان أن يبلغ

السعادة) [١٦] ــ ان نية الفارابي اذن طيبة وشــرعية الى أبعد حد مادامت تعبر عن أعماق النفس البشرية وصميم نزعاتها وغائية أفعالها غير أن القضية ليست قضية نوايا أو أماني اذ الجحيم كما يقال مبلط بالنوايا الطيبة فهل من المعقول أن يتحدث عن السعادة الانسانية ضمن مجتمع مقســم الى طبقات متفاوتة متفاضلة تشمل على طبقة الأسياد الحاكمين وطبقة الخدم الذيــن يعملون لاغراض اولي الامر لاشباع رغباتهم ورغبات اشباههم المقربين من السطلة المركزية المحتكرة لجميع السلطة الزمانية والروحية • فهي التــي تعــزل المدنيين عن الوظائف الاجتماعية كما لم تقلدهم اياها وهي التي تدير شؤون الحياة الاجتماعية ومصالحها عن واسطة أعوانها الأوفياء لها كما تضع الشرائع والسنن عن رويتها وعن افاضة العقل الفعال عليها ــ فهي الامانة الدينيــة والدنيوية المعصومة من الزلات والهفوات الانسانية المنزهة من جميع انحاء النقص • فاذا كانت هذه الخصائص التي يتسم بها رئيس المدينة الفاضلــة واذا لم يكن للمدنيين مجادلتها أو انكارها فمن يضمن لها استقامتها وعدم انحرافها بل حتى استمرار نزاهتها اذا ما فرضنا أنه يمكن ان تكون متعالية سماوية الى ذاك الحد الذى يرسمه لها الفارابي ؟ أليست المجادلة والشورى بين الجهاز الحكومي والجهاز المدني هما الكفيلين لخلق السعادة الحق ضمن المجتمع الانساني اما أن يعطي رئيس المدينة السلطة المطلقة ليدير بشــخصه وبقدرته اللدنية الشؤون الاجتماعية والدينية والسياسية فذاك لن يكفــل السعادة الحقيقية بين أفراد المجتمع وحتى اذا ما حقق شيئا شبيها بها فلــن يكون ذلك الا السعادة المزيفة سعادة المقهورين على أمرهم والغائبين عــن الوجود وتاريخيته وزمانيته •

وهل يجوز للفارابي او لغيره أن يتحدث عن سعادة انسانية محايثة للوحدة الاجتماعية المبنية أساسا على نظام تفاضلي بين آحاد وأفراد مجتمع واحد ان الوحدة الاجتماعية لن تكون وحــدة حقيقية الا اذا ارتفعت الامتيــازات بين المدنيين أنفسهم ووحدت حقوقهم وواجباتهم أمام السلطة التشــريعية وغدت الخيرات التي يجلبها أولئك المدنيون ويستخلصونها عن خدماتهــم وكدهم ومجابهتهم للطبيعة خيرات يتمتعون بها حسب حاجياتهم الانسانية الاساسية التي تأبى التفاوت والجور • اذ بهذا الشرط وهذا الضمان تزول الضغائن والتعسفات الاجتماعية المقنعة ويصبح مجموع الأحاد الاجتماعية

مع تنوعها وتكاثرها مساويا لواحد وان كره الرياضيون •ان الوحدةالقومية الحقيقية هي التي تفضي معادلتها بعد شتى التحاليل الى واحد كلما أضفنا اليه واحدا ـ ثم هل يجوز للفارابي أو لغيره أن يتفوه بالسعادة الانسانية بعد أن أقام مجتمعه على هيكلية بل فلسفة نظامية تقضي بادىء بدء أن يكون أعلى القمة الاجتماعية رئيس شبيه بالالهة وتحته طبقته من الاخيار المقربين المتمتعين بجميع الامتيازات الاجتماعية وتحتهم (أولئك الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون في أدنى المراتب ويكونون هم الاسفلين) على حد تعبير الفارابي • ان النظام الذي دعا اليه الفارابي لمبني على مغالطة شنيعة اذ هي تسوي بين أشياء متغايرة غير متجانسة من حيث المنطق والطبيعة فهي توازي بين هيكليه كونية وبين هيكلية عضوانية لتبني على نسقها هيكلية اجتماعية تكون موازية لهما فتحتم بذلك ضرورتها وشرعية وجودها وتقر دعامة أساسها • غير أن الفارابي تناسى أن طبيعة هذه الهياكل ليست متجانسة أساسا وأن غائياتها ليست متماثلة • فان كانت الهيكلية الكونية تتركب من عناصر مختلفة الانواع والوظائف والغايات واختلاف انواع الاعضاء الجسمانية وطبيعتها ووظائفها فان الجنس البشري واحد من جميع الوجوه وان تكاثرت آحاده وأشخاصه وتخصصت وظائفهم وتقسمت أعمالهم اللهم الا اذ اعتمدنا المذاهب العنصرية التي تقر بالتفاوت بين أفراد الانسانية لذلك لايسعنا الا ان ننكر على أبي نصر الفارابي نظامه الاجتماعي القائم على شبه شنيعة تراءت له بين ماهو كوني وعضواني وما هو بشيء انساني واجتماعي لايطيق التهيكل الترتيبي التفاضلي من حيث الكرامة الانسانية وحاجياتها المادية الحياتة الأساسية التي هيهي عند العامل اليدوي والعامل بطاقته الذهنية اذ بهذا النظام الطبقي وهذه الهيكلة التي أرادها فاضلة لن يضمن السعادة الاجتماعية بين المدنيين ولن يزيل سياسة العنف والتعسف والغلبة المتفشية في المجتمعات التي يسميها بالمجتمعات الجاهلة والضالة وان حسنت نواياه وسخر لذلك طاقته الفلسفية والانسانية •

صحيح لقد بذل الفارابي كل مافي وسعه ليعيد بناء المجتمع الاسلامي المتهافت في القرن الرابع الهجري وقام بأول محاولة فلسفية اصلاحية سعى من ورائها الى تأسيس مجتمعه على أسس نشكونية من جهة وعضوانيةمن جهة أخرى واختار لذلك المجتمع شعار النظام والوحدة والعدالة من أجل

سعادة المدنيين فكان بذلك أول زعيم ايدلوجي (مذهبي) للعالم الاسلامي وأول فيلسوف سياسي ألم بأحـوال عصـره وتاريخ أمتنـا العربيـة الاسلامية وما آلت اليه من اقسامات سياسية وعقائدية وانحلالات اجتماعية واخلاقية في زمانه . لقد ساءه ما رأى كما قلنا أن تسود الفوضـى ذلـك المجتمع الممزق وأن تكون السيطرة وقانون الغاب هما اللذان تركز عليهمـا الهيكلية الاجتماعية فانكشفت له الهيكلية الكونية وما تشمل عليه من نظام وترتيب بين جميع الموجودات التيتبتديء بالموجود الاول وتنتهي الى الهيولي والاستقسات كما انكشفت له الهيكلية العضوانية التي تهيكل الانسانوتجعله في أحسن تقويم فتصور هيكليته الاجتماعية على هاتين الشاكلتين الفاضلتين دون أن يتفطن الى الفوارق الأساسية الجوهرية التي توجد بين تلك الهياكل ونوعيتها فنجح في محاولته الاصلاحية وأخفق في آن واحد . لقد نجـح الفارابي بالفعل في تصميم مدينته الفاضلة وإنجازها ولم يقـم بأوطوبية في اعتقادنا لأنه قدم للعالم الاسلامي منذ ذلك العهد مذهبية سياسية رجعيـة متماسكة الاجزاء كالآلة الجهنمية مسيطرةعلىعديد من المجتمعات الاسلامية المنقسمة الى تلك الطبقات تحت السلطة الشخصية المطلقة كما أنه أخفق في تزويد المدنيين نصيبهم من السعادة التي طالما تحدث عنها والتي كانت الغاية الأساسية لفلسفته الاجتماعية السياسية . لكن رغم ذلك كله فعبقرية الفارابي تبقى كاملة ويظل تراثنا الفلسفي الاسلامي ثريا بها وبعبقريات فلاسفتناالذين وان ليس لهم ان يحلوا مشاكل عصرنا بما قدموه من حلول لعصورهم فانهم يمكنوننا كأبي نصر الفارابي من التفكير في أحوال عصرنا الراهن على ضؤ محاولاتهم الفلسفية بهذه الطريقة وبها وحدها يتأتى لنا في اعتقادنا تجديد التفكير الفلسفي لحضارتنا العربية الاسلامية وتحديث تراثنا الذي لايتسنى لاي لبيب أن يطالبه بأن يحدثه بلغة المضارع والمعاصرة أو لغة المستقبل .

المراجع والملاحظات

١ ـ اعلام الفكر العربي : الفارابي : جوزف الهاشم • بيروت • ص ٤٤

٢ ـ تراث الانسانية • المجلد الثاني • عدد ٧ • المدينة الفاضلة دراسة الدكتور علي عبدالواحد وافي • القاهرة ١٩٦٤

٣ ـ لقد حاولنا تطبيق هذه المنهجية في دراستنا (اثبات الانية والغيرية عند ديكارت وبعض فلاسفة الاسلام) في مجلة حوليات الجامعة التونسية • عدد ١٣ (تحت الطبع) ودراستنا حول (الاسلام والزمانية) ضمن اعمال الملتقى المسيحي الاسلامي • الذى وقع في تونس عام ١٩٧٤ (الذراسة بالفرنسية)

٤ ـ تراث الانسانية : المرجع المذكور آنفا •

٥ ـ من أفلاطون الى ابن سينا : جميل صليبا • دمشق ١٩٣٥ ص ٤٠

٦ ـ ضحى الاسلام • أحمد أمين • ص ٩٦ • بيروت ١٩٦٩

٧ ـ التنبيه والاشراف : المسعودي • ص ٤٠٠

٨ ـ الامتاع والمؤانسة : أبو حيان التوحيدي • المجموعة الكاملة • بيروت

٩ ـ نفس المرجع

١٠ ـ الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة • ص ١٥١ : ١٥٣ بيروت ١٩٦٨

١١ ـ F. Nietche : Ainsi Parlait Zarathoustra, P. 75 Mercure de France Paris 1958.

١٢ ـ الفارابي • السياسات المدنية • ص ٨٣ • ٨٤ • بيروت ١٩٦٤

H. Specer : Princeper de Sociologie Traduction Française 4ème Edition. Paris 1891. Passim.

١٤ ـ الفارابي : المدينة الفاضلة ص ١١٨ • ١١٩ • بيروت ١٩٦٨

١٥ ـ نفس المرجع : ص ٧٢

١٦ ـ نفس المرجع ص ٧٤

المنهج عند الفارابي

الدكتور عثمان عيسى شاهين ــ السودان

لا ضير في أن يشير الباحث في ايجاز ، ــ وهو يحاول دراسة المنهج عند الفارابي ، ــ الى حياته وثقافته ، لان هذه الاشارة قد تعاون في تفهم التيار الحضارى ، الروحي ، الذي كان يعيش المؤلف فيه •

ولد فيلسوفنا ، وهو من مدينة فاراب ، في اقليم خراسان التركي سنة ٢٥٩ = ٨٧٠ ميلادية • دخل العراق ، استوطن بغداد ، توفى عام ٣٣٩ هـ = ٩٥٠ ميلادية ، وله من العمر ثمانون عاما • كان الفارابي ، وهو صاحب رسالة قضى حياته كلها ايمانابها وعملالها، ــ محبا للاسفار والتنقل ، لايستقر في بلد واحد بعض الوقت حتى يرحل منه الى غيره • اعطته الاسفار النظرة الشافية ، التجربة الواعية والتأمل الفريد • كان تصوره رسالته كفيلسوف يخرجه ، في بعض الاحوال ، من عزلة النظر والتأمل ، يصله بجوانب الحياة العملية ، تتمثل هنا ، ومن غير شك ، تصوراته في آراء أهل المدينة الفاضلة، تتناغم ، مع هذه وبحق ، جوانب دراساته ، في بعض مصنفاته الاخــرى ، عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية •

لايستطيع الكاتب أن يتجاهل ، ــ وهو يدرس جوانب الفلسفة الفارابية ، ــ تأثير منهج ارسطاليس الاستاذ على المعلم الثاني . قد يتساءل عن الخصائص الذاتية التي يمكن أن تجمع أو تفرق بينهما من حيث طبيعة الدراسة والاداء ، الى أي مدى يمكن فهم نصوص الفيلسوفين حتى تستخرج منها النظرة الثاقبة والجوهرية ؟ تسمح لنا دراسة المنهج الطبيعي عند ارسطاليس بأن نتعرف على نظرته للعالم . من الصعوبة أن ندقق ، نسبة لاختلاف الموضوعات المتشابكة من جهة ، ولان الطبيعيات تشمل عنده على علم الحياة ، والكيمياء من جهة ثانية . ان ما يمكن أن يشار اليه الان باسم « الطبيعة » ، وما تستدعيه هذه المواد المتباينة من معالجات متنوعة ، يعد المظهر للبحوث الطبيعية المختلفة عند ارسطاليس . اننا نتساءل اذن ، قبل كل دراسة ، عن الوحدة ، أو حتى عن الوجود لمنهج طبيعي .

تحتل التجربة في هذه البحوث عن الفلسفة الطبيعية ، من حيث النظر والواقع ، مكانا ذا نظرة اولى متفردة . اننا سوف نحاول ، من غير أن نزعم احصاء جميع الوقائع التي سجلها ارسطاليس ، أن نحدد بالدقة طبيعة،قيمة والدور الذي يمكن ان تلعبه التجربة في المنهج ، هذه التجربة التي لانجدلها المكان الواضح المنفرد والمرموق عند الفارابي . اننا سوف نحاول اكتشاف كيف ان هذه المعطيات الثرة ، الغنية والمتنوعة قد وضعت في نظام ، كيف ان عملية التنظيم ، اذا نظر الى انها ذات أهمية بالنسبة لعملية التجربة ، قد استطاعت أن تحدد الرابطة بينهما وبين الجوانب الاخرى .

ان التصورات الذهنية الكبرى ، ــ التي تصلح كاطار لجميع البحوث الارسطية ، ــ من امثال الجوهر والعرض، القوة والفعل ، التناهي واللاتناهي، تتضح لنا حقيقة وكأنها خصائص للفلسفة والعلم ، انها تقوم الاداة الصادقة للمعرفة عنده . من أين استطاع ان يستخرج نتائج هذه كلها ؟ تلكم هي المشكلة الكبرى التي يضيء حلها المنهج ، والتي يجب أن تقود ، على وجه الخصوص ، الى تفهم الالتباسات التي ظهرت أكثر من مرة في مذهب المعلم

الاول . أو لم نجد ثمة التباسات في كتب الفارابي ، وخاصة حينما تتساءل عن المنهج الذي اتبعه في المدينة الفاضلة ، هل ثمة واحد أم مناهج متباينة تقود اليها طبيعة الموضوعات التي يعالجها المؤلف ؟

كان الفارابي يعني نفسه ، شأنه كلكل فيلسوف او كاتب أو فنان،ومهما يوجه اليه من نقد عابر ، بالتفكير المتصل في المنهج ، ينأى من اجله عن الناس كي يخلص الى تأملاته . ألم يقل انمقامه بدمشق لم يكن غالبا الا عندمجتمع ماء أو مشتبك رياض ، او لم يذكر أنه كان أزهد الناس في الدنيا ، لايحتفل بأمر ملبس ولا مسكن ؟ كان الفارابي يعايش النصوص ، وهذا أدقخصائص المنهج،لمدى طويل،وقد وجد مكتوبا بخطه على كتاب النفس لارسطاطاليس: «قرأت هذا الكتاب مائة مرة» . لم يضع ارسطاطاليس في الطوبيقا ، المنهج الجدلي من حيث معارضته للمنهج العلمي ،ولكن نظر اليه من حيث معارضته للمناهج العلمية المختلفة . انه أصر ، في الحقيقة ، على الجانب الذى يرى بأن المنهج الجدلي عام ، على حين أن المناهج العلمية خاصة ، تتسق مع موضوعها ، تتميز بالتجديد ، ولا يمكن أن تتجاوز هذا العلم الى ذلك .مهما يشار ، من ناحية ذاتية باطنية ، الى بعض فصول المدينة الفاضلة التي كان المنهج يستدعي تقديمها أو وضعها في موضع آخر ، مهما يقال عن هذا ، ــ والناقد ليس هو الكاتب ، ــ فأن جوانب الاتساق والنظام تبدو ماثلةللعيان. ان مايستأثر باللب ، منذ البداية ، في بحوث أرسطاطاليس ، ليس هوالمجهود الذي بذل في تنظيم العلوم ووضعها من ناحية منهجية ، ليس هو الحلم باقامة منهج كلي شامل كما أراده ديكارت ، ولكن هو ذلك اليقين ، هو تلك التصريحات التي تؤكد كينونة كل علم ، وخاصية منهجه ، مخالفة بهذا التصورات الغامضة ، غير المحددة ، والتي يمكن ان تطلق عليها صفة التعميم.

قد يتساءل الباحث،وهو يحاول أنيتفهم طبيعة خاصية المنهج والعناصر الذاتية التي تكونالفلسفة الفارابية ، كيف استطاعت أن تحقق هذه ماكان مرجوا منها في مسار الحياة الروحية عند المسلمين ؟ كانت اجزاؤها ترتبط

بعضها بالبعض ارتباطا محكما وثيقا ، يتمثل فيها عنصر الانتقاء والتوفيق .
كانت تنظر الى الامور من كل ناحية ، تحاول البحث في الاحتمالات الممكنة، علها تصل بهذا الى البناء في المنهج والاسلوب . اذا كان الاشتغال بالفلسفة لاينبع ،في الحقيقة ، طمعا في الشهرة او الرياسة أو المال ، فأن الفيلسوف الكامل يحصل ، — في تفرقة منهجية واضحة ، — وكما هو الحال بين تصور عالمي الحقائق والظواهر عند أفلاطون ، على العلم الكلي ، على الفضائل النظرية أولا ، ثم العملية ببصيرة يقينية . يحاول الفيلسوف الزور أو الباطل أن يشرع من العلوم ماهو غير مهيأ له . والفارابي ، الذي انشأ مذهبا فلسفيا متكاملا ، أخذ عنه ابن سينا ، ابن رشد ، وغيرهم من فلاسفة العرب ، — اذا أشرنا الىهذا في ايجاز ، — والذي أراد أن يعيش وفقا للمبادىء التي وضعها في مذهبه ، يحاول أن يربط ، أن يوحد بين الفلسفة وبقية العلوم الاخرى . مهما.قيل عن كتابه : الجمع بين رأيي الحكمين ، من حيث المحتوى ، مهما وجه اليه مَن نقد ، فأنه يعد ، — من ناحية منهجية ليس غير ، — محاولة صادقة للدفاع بحرارة عن وحدة الفلسفة . لم ينس أن يقول ، في بعض دراساته ، ان الملة والدين يكادان يكونان اسمين مترادفين . توجد في الملة التي هي شبيهة بالفلسفة ، جوانب نظرية وعلمية،يعاون العلم البرهاني ، وهو جزءمن الفلسفة ، في تصور الافعال المقدرة في الملة . تعاون الاراء النظرية في الملة الفاضلة على وصف الله تعالى ، الملائكة الروحانيين ، مراتبهم ومنازلهم من الله تعالى ، على حين أن الجوانب الارادية منها تعاون على وصف الانبياء الملوك الافاضل ، أئمة الهدى والحق .

طبعت الفلسفة الارسطية ، وهي تحاول ان تفرق في كثير من دراساتها بين الجوانب النظرية والارادية ، تصوري الفارابي وابن سينا . ان مايستأثر باللب ، منذ البداية ، في الطبيعيات الارسطية ، هو اختلاف الموضوعات التي تكونها ، حيث نجد بحوثا ذات صبغة تجريدية،رياضية ، حيث تتكاثرالبراهين ذات المظهر الجبرى ، اذ تحل الحروف مكان الموضوعات الجامدة . ان هذا

الاختلاف في التقديم ينتسب ، في أصح احواله ، الى تباين الموضوعات ، اذ أن منهج العلم يخضع الى موضوعه • لاتختلف المناهج فقط من حيث وجود الانظمة العلمية الكبرى المتباينة ، من حيث التأمل ، الفعل ، الانتاج ، ولكنها كذلك في داخل كل واحدمنهذه المجموعات ، في الطرائق التي يجب أنتكون بموجبها متباينة ، متنوعة ، ومتناغمة مع طبيعة الموضوعات • أن العلم الذي يتمثل موضوعه في الكائنات التي لاتقبل التغير ، والتي ليست الا ذاتوجود تجريدي ، لايمكنه أن يستخدم نفس المنهج كما هــو الحال في العلم الذي يعالج ويدرس الاشياء المتحركة والتي لها كيان واقعي ، حقيقي ، واضــح وملموس • يجبأننذهب أكثر بعدا ونعترف ان العلم الذي يتفرس الكائنات المتغيرة يحتوى ، حقيقة على دراسة أشياء جد مختلفة • ليس ثمة غرابة فيأن هذه الموضوعات المختلفة تتضمن معالجة تتسم بالتباين،وارسطو طاليسيقول في هذا صراحة : « ان الكائنات الازلية تتطلب مبادىء خالدة ، على حينان الكائنات الفاسدة تتطلب أخرى فاسدة » •

يبدو ان اختلاف الموضوعات التي تحتوي عليها الطبيعيات يجعل من المستحيل ، حسب اعتراف ارسطاطاليس نفسه ، وحده المنهج ممكنة ، كماان تباين موضوعات المدينة الفاضلة يجعل هذا التصور صحيحا وحريا أن يلتفت اليه الكاتب حينما يتحدث عن المنهج • قد يعالج ارسطو المشكلة الواحدة من زوايا مختلفة ، واذا لم تلق هذه التفرقة الشرح الكامل ، فأنها قد تدرس تصور الحركة من جوانب تفسيرية متعددة • يشير ارســطو الى الحركة في الطبيعيات ، في رسالته عن السماء ، وفي غيرهما مما جاء به من أعمال • ان الحركة الوحيدة الي يعدها قمينة بالدراسة العلمية هي ذات المبدأ الداخلي، انه قد سعى ليشرح ، على ضؤ هذا النوعمنالحركة ، تصور انتقال العناصر نفسها • قد يسقط الحجر لانه يرغب ، وعلى كل حال ، في السقوط • يعد هذاالقول من أهم الخصائص الثرة والمميزة لديناميكية ارسطو والتي تجعلها مباينة لتصورنا المعاصر • ان مثال العلية الذي يقترحه ويحاول أن يرد اليهكل

انتاج للحركة ، هو علية العصا التي تدفع الحجر ، يعني بهذا أنها حركة ذات تصور قسري • أو كما يقول هو في نص الطبيعيات : « ان العصا التي تحرك الحجر تحركها اليد ، ويحرك هذه الانسان » •

يعتبر كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، اذا نظر اليه ، على صغر حجمه، ومن ناحية المنهج ، ـ وهو لاينسى أن يعرض الـى الطبيعيات كذلك ، ـ مجموعة لاهم المسائل الفلسفية ، السياسية والاجتماعية • يختلف ، من حيث أبوابه ، عن النجاة لابن سينا •/يتميز المؤلف ، في فصوله الاولى عن الموجود الحقيقي ، فاعل وصانع العالم ، بالوقوف الطويل عند شرح ومناقشة دلالة الالفاظ ، كما يلاحظ الاتصال بين نهاية كل فصل وبداية فصل آخر جديد • اذا كان للبرهنة الرياضية ، بما تتميز به من دقة وقوة وكمال ، صدى في تنظيم الافكار ، في الاتصال العضوي الضروري لكل بحث ولكل منهج ، الا أنها لايمكن أن تعاوننا على تحقيق كينونة الواجب ، كما جاء بوضوح في آراء أهل المدينة ، وقد أكدت نصوصه هنا ان البرهنة الرياضية لا يمكـن أن تعطينا دلالة يقينية على مستوى الوجود الحقيقي للذات الالهية • تتداخل فصول هذا الكتاب ، في بعض الاحوال ، بصورة لايرتاح اليها الباحث عن المنهج • لاينصب النقد هنا على أبي نصر كانسان ، ولكن على العمل الفني والفلسفي كعمل • كان حريا أن يأتي الفارابي بالفصل التاسع لاالسابع كما فعل، ذلك بعد السادس مباشرة ، نعني ان طبيعة التصور المنهجي كانت تقتضيه أن يعيد النظر في هذا التنظيم، لان تتابع النصوص ، تلاحقها ، تضامنها وانسجامها في غير ملل ولا اضطراب ، هو في هذا النحو الذي نطمح اليه ونريده مـن السياق •

يقابل ارسطاطاليس ، في أكثر من موضع في مؤلفاته ، ـ وهو الذي أراد أن يوائم بين السياق والتنظيم في نصوصه ، ـ بين مايسميه طرقا طبيعية وبين تصور المنهج الذي يحاول أن يطبقه على التصورات المنطقية في البحث، لكن يجب الا نستخلص ، من هذا القول ، وبطريقة عشوائية ، حينما تتحدث عن منهج طبيعي ، اننا نعني الوحدة في علم الطبيعة • يبدو ان المقابلة ، على الضد من هذا، بين منهج طبيعي ومنهج منطقي تعني، للنظرة الاولى ، الاختلاف العميق بين التصورات الطبيعية ، انها تتأكد في نفي منهج حقيقي واحد • يذكر

الفرد هنا كيف أن الفارابي قد حاول أن يناقش ، في تصور منهجي فذ ، العلاقة بين النحو والفلسفة والمنطق . تعني هذه المقابلة حقا ، عند أرسطاطاليس ، وليست منفردة ، تلك المفارقة التي قد تتصور بين الاعتبارات العامة والاعتبارات التي توائم المادة موضوع البحث . تمنع العمومية في المنطق الدقة من أن تتضح ، تجعل الغموض أكثر امكانية ، تنأى عن الحقيقة الجزئية موضوع البحث العلمي . اذا كانت النظرة الكلية هي في صميم المعرفة وجوهرها عند الفارابي وابن سينا ، مع تقدير ماقدم لها الغزالي من نقد منهجي كبير ، اذا كان كذلك ، فاننا نجد أن ارسطاطاليس لايستخدم ، في الغالب ، الافكار المنطقية وحدها ، وفي انعزال ، لكنه يتبعها بالتصورات الطبيعية . يبدو ان المنطق يعاون عنده اذن على تفهم الجوانب الطبيعية لبناء المنهج وتثبيت اركانه ، حتى ان منهج الاخلاق نفسه قد يتعاون ، من ناحية الفصل ، مع الطبيعي ، لان الاخلاق تتجه الى الانسان ، على حين أن التصورات الطبيعية تبحث ، في منهجها ، عن الاشياء من حيث أنها أشياء .

في محاولة لتفهم الجوانب الانسانية والمنهجية في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة سوف يتضح لنا ، أنه كان حريا أن يأتي الفصل الثلاثون ، عن اتصال النفوس بعضها ببعض ، بعد الفصلين الحادي والعشرين والثاني والعشرين مباشرة ، أي بعد استعراض قوى النفس وأجزائها ، كيف تصير نفسا واحدة ، ثم بعد القوة الناطقة ، كيف تعقل وما سبب ذلك ؟ صحيح أن الفيلسوف يربط هنا ، في انسجام ، بين وجود الله ، صانع الموجودات ، وبين الانسان والعقول والنفوس ، يتحدث عن الارادة التي سوف يتعرض لها الغزالي بالنقد فيما بعد . صحيح ان فصله عن احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون يتميز بالنظرة الثاقبة التي تهدف الى تنظيم المعمورة دينيا وفلسفيا على حد سواء ، وبالنظرة التي تفرق بين المدينة الفاضلة ، ـ حيث تحكمها القيم ، المثل العليا ، التصور الخلاق ، ـ والمدينة الجاهلة التي يرين عليها لون من العشوائية والتخبط .

يلزم أن يعرف رئيس المدينة الفاضلة الفلسفة النظرية التي تهيء له الوقوف على أحوال العالم وشؤونه ، هذا العالم الذي لابد أن تتحقق فيه ملة مشتركة ، الذي يتعاون أفراده في الافعال ، في الترتيب والتنظيم ، في

التخصصات التي تقود الى التماس السعادة القصوى • هذه السعادة التي تنحو نحوها الفلسفة والاخلاق عند الفارابي ، التي كونتها نزعة صوفية تمكنت منه وأثرت على مجرى حياته، تعد عنده الخير المطلق وغايات الغايات • ان تصور درجات السعادة هنا ، وان كان يختلف عن تدرج المقامات الدينية الروحية، الصوفية ، عند الغزالي ، قد ينبني على العلم أولا والعمل ثانيا • الـم يقـل سقراط : ان الفضيلة علم، والرذيلة جهل ؟ ألم يفرق الفارابي ، في نظرة منهجية واضحة ، بين نوعين من السعادة : حقيقية تطلب لذاتها ، تكون على وجهها الافضل في الحياة الاخرى ، وتلكم هي السعادة القصوى ، وثانية لاينصب عليها التعبير الحقيقي لهذه الكلمة ؟ ألم يميز الفارابي ، في ارتباط السعادة بالحكمة ، بين الحكمة والعقل ؟ ألم يقل : اذا كانت الحكمة تعطي الغايـة القصوى ، توقف على السعادة ، فان التعقل يعطي ما تنال به تلك الغاية ؟ ان الحكمة ، وهي علم الاسباب البعيدة ، تعلم الواحد الاول ، تعد أفضل علم لافضل الموجودات •

والفارابي ، ــ الذي كان يعني نفسه ، على قمة التصور المنهجي عنده، بعلم الموجودات ، ــ أخذ يسلك طريق تفهم المعاني الجزلة بالالفاظ السهلة• يذكر في الاحصاء أن موضوع المنطق هو الصناعة التي تفيد منها قوة نقف بها على ماهو حق بيقين ، وعلـى ماهو باطل بيقين ، اذا كانت موضوعات المنطق هي المعقولات من حيث دلالة الالفاظ عليها ، والالفاظ من حيث انها تدل على المعقولات ، فأن المعاني المعقولة تساعد على ترتيب الذهن ، علـى الدقة والوضوح في المنهج • اذا كانت التفرقة بين النوع والجنس ، حسب نظرة الفارابي اليها من حيت الدلالة المعقولة والتصور المنهجي الواضـح ، تشير الى الاشتراك في الحمل ، في الاجابة على سؤال ماهو ، سواء أكانت الاجابة ترد على المعاني الكلية أم الجزئية ، فان هذه النظرة قد تختلف في لون الصياغة عند المعلم الثاني ، مما هي عليه عند ابن سينا •

اذا كانت المرونة والسهولة في تغير وجهة النظر تقوم مظهرا أشد تأثيرا في عبقرية ارسطاطاليس وان لم ينتبه الى هذا شراحه المدرسيون، فان محاولة الفارابي اكتشاف نفسه وطبيعة ذاتيته منذ عهد بعيد ، تدل على الذهن الصافي والذكاء اللماح • هو متقشف ، منعزل ، يكون آراءه ويراجع محصـوله

الذهني كي يبدل ويغير فيه كما دعت حاجة المنهج الى هذا أو ذاك • صحيح ان هنالك نظرات عدة وجوهرية تبين عن ذوق ارسطاطاليس في التحديد والتبديل ، تبين عن اختلافه في الوسيلة أو النظرة التي يقترب بها من الاشياء، وان كان من الميسور أن تضع كشفا مماثلا ومؤثرا لجهوده نحو التصميم ، ولمحاولاته التي ترمي الى توحيد العلم الطبيعي • يجب أن نعترف منذ البداية ان دراستنا للاحوال المنطقية والطبيعية ظلت غير كاملة وشاملة ، لان النظرة المنطقية تتسم بصفة العمومية ، ان خاصيتها ، التي تعد اكثر عمقا ، تتضح في التصور التجريدي الذهني الذي تحمله بين ثناياها ، تتضح في الانتقال بنا. كما يقول الفارابي ، من عالم دلالات الالفاظ الى تصور المعقولات •

والفارابي الذي شرح الكتب المنطقية ، أظهر غامضها ، كشف سرها . قرب متناولها ، جمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، يتساءل . في تصور منهجي سليم ، هل يتقدم المنطق العلوم الاخرى ، كيف تحقق هذا. هل كان ذلك بالذات أم بالحيثية ، ما التبرير الجوهري الذي أمكن أن يقود الى أداء هذا التصور ؟ اذا كانت الفلسفة ، كما يقول الفارابي ، — في تساؤله المنهجي عن طبيعة العلاقة الكائنة بين العلوم وتداخلها ، — ليست علما جزئيا، بل كليا يرسم لنا صورة صادقة متناغمة للكون في مجموعة، فان صناعة المنطق تعطينا القوانين التي تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب • لم يحاول الفارابي أن يتعرض هنا ، كما فعل أرسطو بصراحة ، الى الدقة التي تأتينا بها الفلسفة الطبيعية في المنهج ، والنظرة العامة التي ربما يقود اليها تصور المنطق ودعم أركانه • لم يحاول أن يفرق بين العمومية والخصوصية، لم يتعرض ، — كما جاء هنالك وعنده بوضوح ، — الى وحدة واختلاف المنهج •

ينبني الاعتبار المنطقي ، كما يلاحظ ارسطاطاليس ، على الكلمات أكثر مما يتقوم على الطبيعة التي تعبر عنها تلك الكلمات • حينما يوضع التعريف البدائي مرة ومن جانب ما ، فأنه لايحتمل أي رجوع للتجربة لتقود وتوجه مساره • تلكم هي النظرة المنطقية للتفكير التي يظن ان ارسطاطاليس كان يعنيها في كتابه عن السماء حينما قال ان الفلاسفة يسيرون في منهجهم على نفس الطريق الذي اتخذه الجدليون ، يعني بهذا أنهم يدافعون عن مضمون رسائلهم،

يأخذون المبادىء كأنها حقيقية ، ويقبلون بثقة مايتبع هذه. اذا كانت الخاصية الجوهرية للبرهنة المنطقية لاتتمثل بالدقة في التعميم ، ولكن في البعد عن التجربة ، فسوف تقول من ناحية متطابقة ، ان البرهنة الطبيعية ، التي تقابل هذه ، لاتتمثل فقط في الاعتبارات الجزئية اكثر مما هي في الجوانب الواقعية. لاتتضح وجهة النظر هنا ، في هذه الجوانب ، من حيث أنها ذهنية ، ولكن من حيث انها حقيقية ، لايمكن أن يتحدث اذن عن حجج ذهنية وتصورية ، لكن عن براهين تمت في ذاتيتها الى الاشياء كأشياء .

صحيح ان الكثير من المتعلمين ، وان ناقشوا التصورات الذهنية ، وان فطنوا الى قيم الاشياء الواقعية ، الا انهم لم يبينوا بوضوح ، كما يشير الى هذا المنطق ، لم يقفوا مليا أمام تداخل العلوم وتصنيفاتها . ظن بعضهم ان المنطق متقدم ، ـ من حيث الاستيعاب والدراسة والتعلم ، ـ على الفلسفة، وذهب آخرون الى النقيض من هذا ، كما ظن البعض ان الالفاظ لا يمكن أن تعطي المعاني المعقولة ، واستبعدوا ، بموجب هذا الزعم ، الصلة بين النحو والمنطق . صحيح أن هذه التساؤلات الجدلية ضرورية في كل بحث يستشرف الى تفهم المنهج وصياغته ودوره في بناء التنظيم الفلسفي ، ومن هنا فقد كان الفارابي على حق عند التعرض لها ، لاسيما وهو يناقش الصلة بين الفلسفة والمنطق ، والنحو . قد يوجد من الالفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو ما يستعمله الجمهور على معنى ، ويستعمل أصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر ، وان كان قد يتفق في كثير منها ان تكون معاني الالفاظ المستعملة عند الجمهور هي بأعينها المستعملة عند أصحاب العلوم . قد يبحث أصحاب المنطق عن دلالات الالفاظ من حيث المعاني ، قد ينظر اليها ، في اللغة والنحو ، من حيث تصور الحال أو المقام . قد يخاطب النجار مثلا ، في نطاق ماتشتمل عليه صناعته ، وبالالفاظ المشهورة عند النجارين . يعطينا النحو من القوانين في الالفاظ ما يحفظ اللسان من الزلل ، يعطينا المنطق نظائره هذه في المعقولات ، يهدينا الى القوانين التي لاتنتسب الى أمة دون أخرى ، ولكن الى الامم في مجموعها يمكن أن يحدث هنا تصور العلاقة والربط بين العلمين ...

انها النظرة المنطقية ، العلاقة التي يمكن أن ينظر اليها بين هذه والبرهنة الطبيعية ، انه ذلك الدعاء المستمر الى التجربة ، الذي عرفته الروح اليونانية،

وأصبح يسيطر ، في جميع المراحل ، بواسطة الوضوح الحسي • « يجب أن يركن الى التجارب اكثر من النظريات ، الى النظريات وحدها ، ولكن في المدى الذي تتطابق فيه حقيقة وبوضوح مع الوقائع » • يجب أن تكون لدى عالم الطبيعة صحبة طويلة مع الظواهر ، ان يحكم على المبادىء بالنتائج الملاحظة التي تصدر منها • تمثلت هذه بوضوح في النصوص التي كان الفارابي يعايشها جدا قبل أن يكتب بحثه او مقاله ، قبل أن يخط على القرطاس فكره وثمرة جهده • تشترك البراهين الطبيعية على الاقل ، كما يرى ارسطاطاليس ، مهما اختلفت فيما بينها ، في خضوعها للتجربة ، تتماشى التجربة وتتفاعل ، في تعبيرها الواسع ، مع طبيعة الروح •

توجد عند ارسطاطاليس ضوابط تساعد في اظهار الاتجاه نحو الوحدة الطبيعية ، ومن ضمن هذه التمايزات المعروفة بين الجوهر والعرض ، المادة والصورة ، القوة والفعل ، التي ينتسب استعمالها حقيقة له ، والتي توجد آثارها واضحة في جميع بحوثه • يجب أن يعترف لها هنا بوحدة مماثلة تامة تشهد بوحدة المنهج ، تقوم مبادىء الكائنات الطبيعية وتعد الوسيلة الصادقة للمعرفة • انها بالذات تصور التفسير الجوهري لمشكلة الفيزيقا العامة ، مشكلة الحركة وطبيعة الكائن المتغير سواء أكانت تلك محلية ، حسب الكمية ، أو حسب التغير الحسي • حينما يتحدث أرسطو عن حياة الروح ، وعن الحركة العلمية ، فأنه يستدعي نظريته عن القوة والفعل ، المادة والصورة ، العلة الفاعلية والغائية ، الجوهر والعرض • انها هي تلك المقولات التي يستخلص منها النتائج الاولى ، الالات الضمنية لبحثه ، انها ذلك الاصرار الذي يقود الى الوحدة في اتجاه نحو العالم ، يشرئب الى الذاتية الواضحة في مجهوداته التنظيمية والتحليلية • ان الطريقة التي يسلكها ارسطوطاليس لتنظيم المعطى لاتشهد كمنهج الا بالقدر الذي لاتبرهن به طريقة الملاحظة كاتجاه نحو التعميم •

يلاحظ الكاتب عند قراءة بحوث ارسطاطاليس العلمية ، ــ وهذا مالم نعثر عليه في نصوص الفارابي ، ــ انه يتحدث عن الطبيعة دائما ، وفي تكرار ، بالحرف الكبير • لاتفعل الطبيعة مثلا ما هو عبث وغير معقول ، انها تتم دائما الافضل مما هو ممكن • قد يظن أنه ليس من الضروري أن تؤخذ هذه التعابير حرفيا ، لكنها قد تعاوننا ، مهما كان الامر والتفسير ، في الدخول رويدا رويدا

في اعتقاد الفيلسوف بوحدة المنهج في هذا العالم ، تعاوننا في الوصول الى وحدة النظر في الطبيعة ، ومن ثمة الى تشخيص خيالي قد يسمح بأن تكتب الطبيعة بالحرف الكبير كما ذكرنا . تبدو هذه الوحدة باديء ذي بدء في تناسق الاجزاء المختلفة للعالم ، وفي تطابقها المتناغم الالحان . اننا قد نلتقي ، في التحليلات الثانية ، بتلك اللوحة العظيمة لألوان المعرفة المختلفة ، قد نرفع ، بواسطة الذاكرة والتجربة ، الى الحدس الكلي ، الى واهب الصور عند الفارابي وافلوطين ، الى نور الانوار عند السهروردي ، الى عقل الكل عند ابن سينا .

بين الفارابي أن الاحصاء يساعد ، من ناحية المنهج ، على الموازنة بين العلوم يجعل محبي المعرفة يتبينون افضلها ، اوثقها واتقنها . عد العارفون بفلسفته أن هذا الكتاب ضروري لجميع المثقفين ، الراغبين في البحث والاطلاع . لم يقصد الفارابي أن يكون كتاب الاحصاء ، كما ظن الكثيرون ، «موسوعة» بكل ما لهذا التعبير من دلالة ، أراده أن يكون مختصرا لعلوم زمانه ، يعطي القاريء فكرة واضحة عامة عن موضوع كل علم ، منفعته النظرية والعلمية . أراد ان يحصي العلوم المشهورة علما علما ، يتحقق طبيعة الكل والاجزاء ، انتساب هذه الى تلك ، تبيان الحقائق النظرية والعلمية التي تفصح عن طبيعة وجواهر العلوم المتداخلة والمتشابهة . كان منهجه هنا باطنيا ، ذوقيا ، عقليا ، يتلمس الحقائق الذهنية ، كان تصوره يتميز بالروح الفلسفي الدقيق الذي يواكب بين طبيعة العقل والنفس . لم يرد الفارابي ان يتعرض ، بصراحة ، في الاحصاء ، وفي بعض مؤلفاته للكلام عن مذهبه هو في تصنيفه العلوم ، الى تعريفاتها الدقيقة المتباينة . لكن لايمنع هذا الباحث أن يتساءل عن تجربته المنهجية في هذه الناحية ، عن كينونة المذهب الذى اتخذه كل من الكندي ، اخوان الصفا ، الخوارزمي ، الجرجاني ، أبن سينا ، حاجي خليفة ، وغيره هؤلاء ، حينما لجأوا الى التعريفات ، الى تصور المصطلحات العلمية ، كيف عاونت هذه من بعد على تصنيف دوائر المعارف الكبرى ، حسبما يحمل هذا التعبير من معنى معاصر .

ألم تدل بعض فصول كتاب الميتافيزيقيا عند ارسطو على التعريفات والمصطلحات ، الم يتعرض ، في المقالة الاولى الى تعريف الحكمة من حيث

أنها علم العلل الاولى ، أولا نجد عنده معجما فلسفيا يعرف ثلاثين لفظا أو آكثر ؟ تظهر رسائل ارسطاطاليس العلمية مرة اتجاها نحو الخاص ، وأخرى اتجاها نحو العام • هل تعزى هذه الثنائية الى التعارض بين طبيعته الاصلية وبين تلك التي غرسها فيه تأثره الطويل بأستاذه أفلاطون ثم نقده له ، هل يعزي هذاالىمزاجه الخصب والمتميز؟مهما يكن من شيء ، فأن هذا التعارض في الاتجاهات ، يعد ذا خصوبة واضحة وثرية ، انه قد يكون المصدر لبحث علمي مطلوب • قد لايعلو هذا التعارض ، من ناحية ، في البحث وبالدقة في الكلى ، ولكن في المجانسة والعام • اذا كانت المجانسة توحد ، في معرفة تركيبية وعامة ، بينالاشياء المختلفة ، الا انها تحترم طبيعة الاختلاف وتلونها• يستحق ارسطاطاليس يقينا الثناء على نظرته التي تتضح في ضؤ الاختلاف والمجانسة ، على اصراره أن يتفهم ، في الميتافيزيقا ، طبيعة الكائن وجوهره • قد أفاد تصور الوان المماثلة والمجانسة في بناء الاطر الكبرى لمنهجه ، قدجعل هذه التصورات الذهنية تعطى بحوثه جميعها الخاصية الظاهرة والمميزة • صحيح ان هذه جهوده نحو التوحدقدلاتؤتى باستمرار الثمرة المرجوة منها، لكنها قد تسمح ، سواء اكانت جهودا متوازية أم متباينة للباحث كي يتحدث عن منهج طبيعي

ألا يتساءل الباحث ، وهو يدرس احصاء العلوم عند الفارابي ، هل لكل فصل من فصول الكتاب منهج خاص به ، ينطبق عليه ولا يتأدى ،بأية حال ، الى غيره ، أفلا يتساءل هل ثمة مناهج مختلفة يمكن أن تنطبق على فهم المحتوى مما جميعه ؟ ألم يقل ان المنهج يتمثل في المحتوى ، يتبلور في ادراك النصوص ، معايشة الظواهر ، تعلقها ، والروابط بينهاربطا عضوياحيا، متماسكا ؟ أفلا يجدر أن يتلمس الباحث مدى تصور المنهج وتطبيقه علىعلم الكلام ، الذي يعد من بين الفصول الجوهرية لاحصاء العلوم ، أفلم نجد أن الضرورة المنهجية قد عاوتتنا ، من ذيقبل ، على تفهم الصلة الكائنة بين الفلسفة والنحو والمنطق ؟

اذا كان الفارابي يعرف علم الكلام بانه « ملكة يقتدر بها الانسانعلى نصرة الاراء والافعالالمحدودة التي صرح بها واضع الملة » ، انه يعاون على تزييف ما خالفها من الاقاويل ، فانه يضعه ، في تصور منهجي ، منجملة

العلوم العملية • أو لم ير ، فيفلسفة الفعل عنده ، اذا جاز لنا هذا التعبير ، أن الغاية ، في الحياة الفضلى ، هي الحصول على السعادة ؟ يجوز الفارابي ، من ناحية المنهج ،أنيكون انسان واحد فقيها ومتكلما ، تكون نصرتهللاشياء من حيث أنه متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه • اذا كان الفقيه يأخذالاراء والافعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ، يجعلها أصولا ، يستنبط منها الاشياء اللازمة عنا ، فان المتكلم ينصر الاشياء التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى •

لم ينس الفارابي ، وهو يشيرفيالاحصاء ، الى العلاقة الكائنة بينالنحو والفلسفة والمنطق ، أن يتحدث عن الصلة القائمة بين الفقه وعلم الكلام ، أن يقف مليا امام تداخل العلوم وتصنيفاتها•اذا كان الفارابي قد بين أنالاحصاء يساعد ، من ناحية المنهج ، على الموازنة بين العلوم ، فان الباحث قد يتساءل: «هل لكل فصل من فصول هذا الكتاب منهج خاص به ، ينطبق عليه ولا تتأدى بأية حال الى غيره ؟ هل تبلور ، تميز ، واتضح تقسيم فصوله ، في وقت متأخر ، كما جاء هذا في المدينة الفاضلة؟هل ثمة مناهج مختلفة ، وألوان من السلوك الفكري الباحث عن الحقيقة متباينة ، لعبت الدور الاصيل في تصنيف الكتاب كله ، وعاونتها على هذه التصريفات المتنوعة للموضوعات المتلاحقة ، التعريفات التي ضمها تصور كلي شامل ، رغم تباينها واختلاف مدلولاتها ؟ اذا كان ترتيب الفصول الجزئية في المدينة الفاضلة قد جاء ، ـ رغم تناغم الكل وشموله وانسجامه ، ـ متأخرا بعض الشيء ، فان هذا التأخير قد ساق بالتالي كما أشرنا من ذي قبل ، الى جانب يسير وبسيط من عدم الدقة ، ومن التناسق في التنظيم ، وان كان هذا القول لايفقد النص المكتوب جلال المحتوى وسمو التصور في المنهج • أو لم يذكر أن المنهج لايكون الا واحدا مع المحتوى ؟ أو لم يختر الفارابي المنهج الاستقرائي في السياسة المدنية لانه هو المناسب في مجال الدراسات الاجتماعية ، اذ ينال الانسان الكمال منفصلا عن غيره ، ولا يتم هذا الا بوجود جماعات كثيرة، وذلكم هو تقسيم العمل في مضمون تصور فلسفة الدراسات الاقتصادية والاجتماعية •

صحيح ان الكاتب يعني نفسه باستمرار ، ولا يمل الحديث بأية حال من

المنهج،أي عن النتائج أو المجهود الذي يبذل لادراك غاية أو بحث أودراسة. قد لايستطيع أن يتجاهل هنا ، ــ وهو يدرس جوانب الفلسفة الفارابية ،ــ تأثير منهج ارسطوطاليس على المعلم الثاني • يعد كتاب الجمــــع بين رأيي الحكيمين ، من حيث المحتوى ، محاولة للدفاع عن وحدة الفلسفة • يوضح لنا من ناحية تاريخية منهجية كبرى ، مدى اطلاع الفارابي على الترجمات العربية لبعض كتب الفلسفة اليونانية ، اذا كان انتشار فلسفة ارسطوطاليس ذيوعها في الاوساط الاسلامية ، تأثيرها على مختلف اوجه ونواحي الفكر آنذاك ، قد جعلت الفارابي لايشك في نصوص هذا الكتاب ، ــ لا يتنبــه الى مافي اثولوجيا من الطعن ، اذا صح انتساب هذا النص الى ابن سينا ،ــ الا أن كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين قد أثار ، كما فعل اثولوجيا نفسه ، الكثير من الجدل والنقاش ، وليس هذا بالقليل في تاريخ الفكر ، في طبيعة البحث عن جوهر وذاتية المنهج •••

اذا كان المنهج يعد الطريق الذي يتوصل بواسطته الى نتيجة ما ،فأنه يشاربه كذلك الى التنظيم ، الى فعل الروح المتطور ، الذي تتبلور على ضوئه الافكار والاحكام والبراهين المتباينة • قبل معظم أصحاب التراجم ، مــن ناحية المنهج ، ــ مع أنهم لم يستطيعوا الجزم بتاريخ تصانيف الفارابي ، ــ انتساب كتاب السياسة المدنية اليه ، انهم يسلمون بأن هذا الكتاب ، وآراء الفارابي ، ــ كما هو الحال عند كل كاتب كبير ، ــ بالدقة والصبر والتأني، يكتب الفصول العديدة ، يعيد كتابتها وتحريرها وتصنيفها ، يتركها لمدى طويل ، ثم يعود ينظر ويدقق فيها من جديد•لم تكن قراءة الفلسفة وصياغتها بالشيء اليسير ، ولهذا فقد جاءت ألفاظه وتعابيره تحمل التكرار ، ــ كمـا يشير المنهج الى هذا عند غيره ، ــ في مصنفاته في بعض الاحوال • ينظـم المنهج سلفا تتابع عمليات تحاول أن تتجنب سلوكا خاطئا كي تصل الى ادراك نتيجة محددة • تشير فكرته دائما الى اتجاه معرف ، متلاحق ، في عمليــة منتظمة للروح • يمكن أن تحدد صياغة المنهج سلفا من ناحية أولية ، وبغض النظر عن أوجه تطبيقه ، يمكن أن يستخدم كسلوك لعمليات لاتبدأ الا بعد أن تكون قد تحققت لقواعد المنهج الصياغة والالتزام • تحقق هذا الالتزام عند ارسطاطاليس حينما تساءل عنوجود مناهج مختلفة أو منهج واحد ،كما

تحقق بطريقة ديناميكية حية عند الفارابي حينما قدم لنا رسائله الجمة الكثيرة ، كما ظهر بجلاء ووضوح في المؤلفات الكبرى والعظمى من أمثال: احياء علوم الدين ، الشفاء ، المباحث الشرقية وتفسير ما بعد الطبيعة .

لم نود أن نتعرض ، ونحن في عالم المنهج وبين رحابه ، الى دراسة نظريات الفارابي في التصوف العقلي ، النبوة والصدور ، لم نرد أن نخضعه الى دراسات تفصيلية ومتأنية ، الى مقارنة بين نصوص فلسفته وما جاء عند زملائه الكبار من أمثال ابن سينا وابن رشد . لم يكن هذا ديدننا حينما فكرنا في هذا الموضوع بالذات ، وان كنا لانستطيع أن نتجاهل أبدا علاقة المنهج بالنصوص ! حاولنا أن نبحث هنا وهناك عن الجوانب الثرة ، الممتعة والاصيلة التي تعاون في كشف جوهر المنهج وذاتيته ، أردنا أن نتلمس «بهذا» جوانب العبقرية عند أستاذنا الفيلسوف .

حسبنا أن بعدما قدمنا ، أنها محاولة ...

مصـــادر البحث

١ ـ الفارابي : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة • بيروت ، المطبعـة الكاثوليكية ، ١٩٥٩ ، حققه وقد لـه البير نادر •

٢ ـ الفارابي : كتاب السياسة المدنية • بيروت ، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤ ، حققه وقدم له وعلق عليه ، الدكتور فوزي نجـــار •

٣ ـ الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون الالهي وارسطاطاليس ـ بيروت ـ المطبعـــة الكاثوليكية، ١٩٦٠ ، حققه وقدم له البير نادر •

٤ ـ الفارابي : أحصاء العلوم ـ القاهرة ، مكتبة الانجلو ، ١٩٦٨ ، حققه ، قدم له وعلق عليه ، الدكتور عثمان أمين •

٥ ـ الفارابي : كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق • بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٨ ، حققه وقدم له وعلق عليـه ، الدكتور محسن مهدي •

٦ ـ الفارابي : كتاب الملـة ونصوص أخـرى : بيروت المطبعـة الكاثوليكية ، ١٩٦٨ ، حققها وقدم لها وعلق عليها ، الدكتور محسن مهدي •

٧ ـ الفارابي : فصول متنوعة • بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٧١ ، حققه وقدم له وعلق عليه ، الدكتور فوزي نجار •

٨ ــ ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة، عيسى الحلبي ، ١٩٤٧ •

٩ ــ سـعيد زايد : الفارابـي • القاهـرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢ •

١٠ ــ عباس محمود : الفارابي ، القاهرة ، عيسـى الحلبي ، ١٩٤٤ •

---

1. Aristote : Physique; Tome Second, Paris Les Belles Lettres, 1931.
2. " : Les Seconds Analytiques, Paris, Vrin, 1947.
3. " : De la Génération et de la Corruption, Paris, Vrin, 1951.
4. " : Ethique à Nicomaque, Paris, Vrin, 1967.
5. Le Blond (J.M.) : Logique et Méthode chex Aristote Paris, Vrin, 1970.

التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي

لويس جارديه ـ فرنسا

يعود ابو نصر الفارابي ، المعلم الثاني،مرات عدة الى العلاقات بين الدين والفلسفة . كان ذلك بادىء ذي بدء في « كتاب الملّة » ولكنه عاد اليه في عدة نصوص من « المدينة الفاضلة » و احصاء العلوم ، كما أشار الى ذلك في موضعين من « كتاب الحروف » ، ولا يفوتنا ان نذكـــر « دعاء العظيم » وقائمة عامة الانبياء في كتابه « الاسئلة اللامعة » Brillantes Questions.

وليس بين ايدينا هذه النصوص في نشراتها القديمة التي قام بها Dieterici فحسب ، بل اننا نملكها في النشرات النقدية النفيسة التي قام بهـــا الاستاذ محسن مهدي[٢] ، وكذلك نشرة « احصاء العلوم التي قام بها Goizalez Palencia [٣] ، ونشرات آخرى . ويبغي ان نشير الى النشرة النقديـــة Edition Gritique « للمدينة الفاضلة "La Cité Vertueuse" مع ترجمتها الانكليزية المشفوعة بتعليقات وملاحظات وهي التي قام بها الاستاذ ريشارد والـــزر Richard Walzer . وليس لنا الا ان نرجو ان يتاح لمخطوط « كتاب الملّة الفاضلة » ان ينشر نشرة نقدية .

---

* ترجم البحث عن الفرنسية الدكتور ابراهيم السامرائي .

المشكلة العامة : ـ

ان ملاحظة سابقة ذات اهمية ، هي اذا كان مصطلح الدين، لم يبتعد عن المصطلحات الفارابية ، واذا برز هذا المصطلح حين يتصل الامـر بالاسلام فذلك في الاعم الاغلب هو مصطلح « الملّة » الذي يكشف عن فكرة «الدين». والى هـذا أشار الجرماني في « التعريفات »[٤] فذهب الى ان « الديـن » و « الملة » يتفقان في جوهرهما ، ولكنهما يختلفان معنى . ان الدين يستدعي صلة الانسان بالله ، في حين ان الملة تنسب الى النبي مؤسس المجتمع الديني . اذن سيكون من الافضل ان ينظر الى مصطلح الدين لدى الفارابي من خلال المظهر الاجتماعي الذي يمارسه جمهرة المؤمنين .

ان مادة Philosophie هي « الفلسفة » بالضبط عند الفلاسفة ـ المسلمين ، ولنسلم ان البحث الفلسفي مافتىء وثيق الصلة بما قدمه الاغريق القدماء ، وان الفلسفة هذه راحت تتطور في الثقافة الاسلامية في القـرنين التاسع والعاشر الميلاديين (القرنين الثالث والرابع الهجريين) .

ان العلاقة بين الفلسفة والملة أو بين الفلسفة والدين لابد لها من أن تأخذ مكانها . ان الترجمات العظيمة من الاغريقية الى العربية والتي انجزت بوساطة اللغة السريانية بادىء ذي بدء ثم بصورة مباشرة بعدئذ ، قد قدمت بين يدي العمل العظيم الذي ابدعه الفكر الثاقب لهـذا العصر الحضـاري الانساني ، رؤية للعالم أملاها الجهد المدرك الحكيم الذي مافتىء العقـل البشري يتابعه . ان القيمة الشاملة لحقيقة الحصيلة العقلية ، هي قبل كل شيء نصوص فلسفية لارسطو وأفلاطون (وقد تكون لافلوطين داخلة في نصوص الفيلسوفين المتقدمين) ، وهي من الناحية الثانية نصوص رواقية زينونيـة (Dela Stoa) ،يضاف اليها شروح الافلاطونية الوسطى والجديدة،

لقد كان هذا تراثا فلسفيا لابديل له لتأملات الفلاسفة الاول . غير ان الكندي والفارابي لم تغن اراؤهما الفلسفية عن ان يكونا منغسرين في المحيط الديني الاسلامي ، ذلك انهما كانا قد تمكنا من «علوم الدين» التي تشتمل على علمي الكلام والفقه . ان الملة الاسلامية التي تعني لديهما بحق الدين ، ولدت المذاهب التي لم تعتمد على النبي المرسل فحسب بل كانت ترجع الى مؤسسي تلك المذاهب من اصحاب الاجتهاد[٥] . وليس للفلسفة الا ان يكون لقاء لها مع الانجازات المذهبية بل مقابلة لها .

لقد تناول الفارابي المشكلة الدينية في كتبه وتعليقاته من وجهات نظر ثلاث . اول ذلك النبوة والرسالة التي اسست وبررت وضع الاديان : ثانيا ان نظرية المعرفة الفارابية تهدف الى احتواء المشكلة الدينية ، ان حقيقة وجود المجتمعات الدينية (ملل) في معتقداتها وتطبيقاتها الحاضرة وتنظيماتها ومنها الاسلام بكونه دينا (القرآن٥/٣) ،لتقدم بصورة ما النموذج المفضل، ثالثا ان ماتم من انجاز وما تدافع عنه القوانين الدينية التي يتابعها « الجهد الشخصي » (الاجتهاد) للعلماء بحيث ان علم الفقه وعلم الكلام وجدا مكانهما بين طائفة العلوم (Catalogue des Sciences) .

وهذا يعني بالنسبة للفارابي وضع هذه المنظورات الثلاثة في الرؤية العامة للعالم ولاظهار الانسجام الضروري (توفيق) بينهما وبين علمه النفسي وفلسفته الغنوصية (Gnoseologie) وفلسفته في الكون (Cosmologie) وعلومه في الالهيات . وهو بهذا يمهد الى طائفة من الاجوبة التي اجاب بها الفلاسفة المتأخرين واخص منهم بالذكر ابن سينا وابن رشد ، وهو احيانا يذهب في تمهيده باستمرار يؤدي الى ما في اجوبتهم ، في حين انه قد يختلف في اسلوبه عما وجد في اجوبتهم . وستكون العلاقات بين الفلسفة والشريعة (القانون الديني) طوال عصور متعاقبة احدى المسائل الكبرى للفكر الاسلامي . وان معركة « التهافت » الشهيرة لتغرس اصولها في هذا الموضوع.

ان المعركة لتتجاوز كثيرا حدود الفلسفة • وليس يخلو من فائدة ان نشير بكلمات فنحدد ما يسمى بالخلفية Background التي تضبط وتقر رأي الفارابي في المشكلة ، تبرز هناك عدة حالات سنوجزها في اربع رئيسية منها • ان الاولى والثانية منها اللتين تبدوان متعارضتين هما ابو يوسف يعقوب الكندي الذي يدعى فيلسوف العرب وحالة ابي بكـــر بن زكريا الرازي • والاول من رجال القرن الثالث الهجري اما الثاني فمن رجال القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وقد كان الكندي رائدا في حين كان الرازي معاصرا تقريبا للفارابي •

ويرى الكندي أنه ينبغي ان تتميز العلوم الانسانية عن العلوم الالهية من حيث اصلها وطريقتها ومادتها • ان العلوم الانسانية ثمرة البحث في الجهد والصناعة في حين ان العلوم الالهية هبة الله التي حباها الى الانبياء المرسلين• وليس في هؤلاء حاجة الى ان يحوزوا على هذه العلوم بالبحث العلمي الانساني او بما يفيدونه من احداث الزمان • حبوا بذلك بأيحاء مباشرماض من الارادة الالهية(٦) • وينتج عن هذا ان سعى الفيلسوف ينبغي ان ينصاع فيهتدي وينقاد بشيء من ايحاء علوي • ويخلص الكندي الى نظرة فلسفية في خلـــق العالم الدينوي وفي بعث الاجساد يوم النشور •

اما ابن زكريا الرازي فعلى العكس مما ذهب اليه الكندي فقد ظل يؤكد القيمة المطلقة للبحث الفلسفي • وليس الدين من ذلك الا ضربا من مخطط هـــــازل Caricature مضلل لايجدي نفعا يباشره الناس ، ولم يكن الانبياء في الاعم الاغلب الا مضللين كذابين • هذا هو مايراه اولئك الذين دعوا بـ «الزنادقة » ويبدو ذلك جليا في الدراسة المنسوبة الى الرازي الموسومة بـ «في نقد الدين» • ولقد وصل الينا نبذ من هذا الكتاب فيما نقله ابو حاتم الرازي من الاسماعيلية وكان قد شرع في الرد على الرازي فيما ذهب اليه •

وهناك حالتان أخريان خلفتا قليلا ماكتبه المعلم الثاني ، ومن اجل ذلك

كان الفارابي قد ترك تأثيره في هاتين المحاولتين ، ويتلخصان على النحو الاتي:
كانت الاولى من الموضوعات التي تشغل الناس سحابة يومهم في المحافل الشيعية التي ينتسب اليها الفارابي وتوكد هذه الطائفة تداخل الدين بالفلسفة.
ومن هنا كانت الموسوعة الاسماعيلية المعتدلة لاخوان الصفا تقدم الاراء الذكية للفيلسوف باعتباره منسجما مع الدين في حقيقته الاصيلة ، كما يفصح عن ذلك المعنى الخفي (الباطن) . ان اصحاب المعرفة الانسانية الاصيلة (Humaniste) في القرن الرابع الهجري قد أخذوا بتعيين الاختلاف بين هذين التيارين من سبل المعرفة ، فلم ينحازوا الى اي منهما كما ذهب الكندي مثلا ، ولم يكن لهم ان يتجردوا عن هذه او تلك ذلك ان كليهما مقبول مسلم به ، غير ان الصدارة بقيت للدين .

وعلى سبيل المثال كان ابو سليمان وابو حيان التوحيدي بعده قد أكدا الخصوصية المميزة لكل من النبي المشرّع الذي يوحى اليه فينطق بأسم الله ، وللفيلسوف المنقطع الى بحثه الفلسفي فيعرض لموضوعات تتصل بالمادة الاولى للوجود والعدم (انظر الامتاع والمؤانسة)[٧] .غير ان للدين والفلسفة مهما كانامختلفين سببا في وجودهما الاخر . ان الانسان ليتقرب بالدين من الله كما أنه ليتأمل بالحكمة قدرة الله في الكون . هكذا قال التوحيدي ، ثم خلص الى القول : ان الفلسفة كمال انساني في حين ان الدين كمال الـهي . وليس للكمال الالهي حاجة في الكمال الانساني، بينما هناك حاجة فيالكمالالانساني الى الكمال الالهي .

ان جواب الفارابي لن يجتزىء بشيء من هذه الحالات الاربع . بل أنه على العكس من ابن زكريا الرازي يؤكد حقيقة المعرفة النبوية وقيمتها . وهو على عكس الكندي والتوحيدي يحتفظ بتفوق الادراك الذكي بالقياس الى المتمسكين بالدين . واذا اعترف احيانا بضرب من الذاتية التي قال بها اخوان الصفا ، فلا يعني ذلك في نظره ان البحث الفلسفي ينبغي ان ينسلك في « المعنى الباطن » للقانون الديني ، ولكنه يعتقد بتعاليم ذات نبوءة وبكافة المعتقداتوالعبادات السائدة التي تتوحد بانسجاملكل ذي بصيرة مع المحصول الذكي من المادة الفلسفية . ولنحاول ان نحلل عن قرب هذا الجواب .

للقوة والتأثير اللذين احيطت بهما النبوة يستطيع المرء ان يبصر تحت أي تأثير اسلامي مباشر وقعت المشكلة الفارابية • انها لتاثيرات اسلامية موجزة من خلال خطوط ثلاثة ذات اصول هلنستية :

أ ــ افلاطون قبل كل شيء ، وهو افلاطون في جمهوريته وفي قوانينه وجملة نصوص في الاخلاق لارسطو •

ب ــ يجب ان نلحق بذلك شراح الافلاطونية الوسطى والجديدة على انه ينبغي ان نشير هنا الى استقلال الفارابي • هو ينكر الاتحاد الكلي بين الانسان الكامل والفكر الالهي الذي عرف به بروكلس النبوة ، ومهما كانت نقاط الالتقاء وتأويله للاحلام • والوحي والنبوة فأن ذلك لن يفصل الزاهد عن جامبليك (Jamblique) ولا التأله (Divinatione) عن شيشرون •

جـ ــ ومن المناسب ثالثا ان نشير الى التأثير المحتمل لمدارس مختلفة للافلاطونيين وللارسطيين المسيحيين الذين من الاسكندرية وانطاكية ثم توسعوا بعد ذلك حتى وصلوا بغداد[٩] •وكان الفارابي قد التحق بهؤلاء بوساطة استاذه في الفلسفة يوحنا بن حيلان النسطوري ، وكان يحيى بن عدي احد طلابه • ويلحظ المرء مدى الاتجاه الذي سارت فيه كلمة « الملل » في كتابات الفارابي واختلاف الجماعات الدينية التي برزت فيها •

ان مشكلتي المعرفة النبوية والقيمة التي في الجماعات الدينية ينبغي ان يكونا متميزتين بوضوح عن بعضها • وسنبرزهما واحدة بعد الاخرى •

هي اولا طبيعة المعرفة النبوية ، ثم دور الانبياء ورسالتهم • ان ايضاحات الفارابي لتؤلف جزءا كاملا من نظريته في المعرفة • وليس لنا ان نعرض لها بتفصيل • ولنتذكر فقط ان المعرفة العقلية الصحيحة لديه يتعين بتداخل (اتصال) المعرفة العقلية الانسانية القادرة (En Puissance) بالمعرفة الفعالة (Agent) المنفصلة • وفي ضوء هذه الاخيرة ان العقل المفعول فيه Patient المتفرد يصبح عقلا ومدركا في العمل(Intelliqible en acte)في الوقت نفسه ، وفي الاخير عقلا مستفادا (Acquis) [١٠] •وهكذا يتقدم الفيلسوف او الحكيم في سبيل المعرفة العالية ، ينفذ من ذلك الى المدركات المنفصلة • على

الا ننسى ان في هذا العالم العلوي يتنوع بغزارة النشوء المبدع و البريق للكائن الاول ثم بروز الذات الالهية المشار اليها في القرآن ، فالاول هو الافلاطوني ، وان الفكرة التي يفكر بها هي Stagirte .

هذا هو ملخص جدا لما يدعى الزهد العقلاني للفارابي(١١) . انه من حصة الاقلية المختارة التي يمثلها الفلاسفة ، ويراد بهم الرجال الذين حبوا ذهنا منفعلا قادرين بما لديهم من خاصية الدخول ان يصفوا انفسهم عن سيادة المحسوس . ان المد المضيء للعامل العقلي هو ذاته ميال الى ان يعتمد على القدرة العلمية كاعتماده على القدرة التأملية Spéculative ومن ثم الوصول الى المقدرة التصويرية . ان الانسان العادي يمكنه ان يتسلم وهو نائم هذه الاشراقة من القدرة الصانعة للصور ، ويوضح لنفسه الاحلام الحقيقية والموحى بها . ولنفترض انه رجل محبو بطبيعة ذات توازن تام . وان مقدرته على التصور تبقى منفتحة على ايحاء الكائن الاول بوساطة العامل العقلي المنفصل ، وهو يزوده بالصور والرموز والكنايات التي تصبح في الاستعمال العادي نقلا لحقائق عليا مدركة . هذه هي حقيقة المعرفة النبويه ، واصول الشريعة الدينية التي تخص النبي المرسل لينقلها الى الناس .

هذه هي حقيقة النبي بالطبع . وهناك درجات في الحقيقة في النبوات : انها من جهة حسب درجة القوة تنقية المقدرة التصويرية ، في وظيفتها المزدوجة فهي اما متشابهة مع الكيانات الاخرى او خالقة ،(١٢) او انها من الناحية الاخرى حسب الدرجة المطابقة للقوة والتنقية للذهن المحصل Acquis . وفي النتيجة ، ، ان القوانين الدينية التي ترمز دائما للحقائق المدركة ، تكون بسبب ذلك نقلا تاما . ولايمكن ان يكون بينها تناقض ، ذلك ان مصدرها الاشراقي واحد .

ان تحديدا يبرز من ذلك ، فالحكيم الذي يتصف بالذهنية المنفعلة واصبح حقيقة ذا ذهنية محصلة ، يوجد في مستوى وجوده اسمى من مستوى نبي صغير الذي لايبدل منه الاشراق الا شيئا قليلا من العقل ، وليس لتصوره الا رموز متقاربة . غير ان الانسان الذي نقي عقله وتصوره بصورة تامة وقد تفتح على مد العقل الفعال ، ليستحق لقب الحكيم الفيلسوف والنبي في وقت واحد . ومن هناك فقط يصبح اسمى من الفيلسوف الذي اقتصر على الفلسفة .

ومن هؤلاء اعاظم الانبياء المشرعين وعلى رأسهم نبي المسلمين . لان القانون الديني الاصيل يبقى ابدا النقل الذي يدركه الناس للحقائق العليا المدركة . ونستطيع ان نقول ان هذه الحقائق هي الواقع نفسه ، وفي هذا المعنى يكون هذا القانون المعيار والقاضي في الاديان وفوق ذلك انه بصفة كونه فيلسوفا ونبيا وقد وهب الفاعلية التامة في اقواله وأعماله لم يكن الا انسانا هيأته طبيعته ليكون رئيسا وقائدا للمدينة الفاضلة . ونحن سنذكر الاسطر الاتية ذات المعنى الحاسم الجلي من « المدينة الفاضلة » :

« فيكون مايفيض من الله تبارك وتعالى ـ الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة . فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الان من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهي . وهذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة . وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا . وهذا الانسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن ان يبلغ به السعادة . فهذا اول شرائط الرئيس . ثم ان يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة والى الاعمال التي بها تبلغ السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة اعمال الجزئيات »(١٣) .

ان هذا النص المهم ليستحق جملة تفسيرات . الملاحظة الاولى : ربما كان غير صحيح كما يتضح ان يزعم الباحث ان الفيلسوف الفارابي تفوق على كل نبي ، انه تفوق على الانبياء الصغار Des Prophétes Mineurs الذين لم يتجاوز ذهنهم المنفعل الى مرحلة الذهن المحصل . ان قابلية التخيل لديهم في الحقيقة بقيت ذات قدرة متوازنة لتعتمد عليها دفقة من الاشراق ، انهم حصلوا على جملة معارف لما يستقبل ولما هو خاص . ولكن هذا ليس الا ثروة ثانوية ، ذلك ان في نظام الكائن وحده تكون القدرة التخيلية اقل من العقل (١٤) .

ولو استطعنا ان نقول ان الانبياء الكبار يكونون في الدرجة العليا من البشرية لما كان ذلك لانهم ذوو معارف تتصل بالمستقبل وبالموجودات الخاصة .

ولكن هذه المعرفة التي حازوا عليها وهي خاصة بهم هي فوق المحصل والمدرك من المعارف ، وهي من المسائل الضرورية علما انها شركة بينهم وبين الفلاسفة.

الملاحظة الثانية :

لم يكن الانبياء وحدهم اهل الوحي المرسلين كما تصفهم بذلك الاسطر التي سبقت مما نقل عن المدينة الفاضلة . ان رئيس المدينة هو من اولئك . وقد اكد جميع الفلاسفة على دور الرئيس الذي اتصف به النبي « ولا ندري ان كانوا قد منحوا هذه الصفة الى الفيلسوف الفارابي ؟ النبي ! او الامام (الامام عند الشيعة) العالم بالمعاني الباطنة » . ولنقل بالاثنين في وقت واحد . ان تأثير « التأويل » (التأويل المعروف عند الشيعة) يبدو بعيدا عن الشـــك .

الملاحظة الثالثة :

في الاسطر المشار اليها بدا جليا مصدر الكمالات الثلاثة « التي بها عرف ابن سينا الطبيعة الانسانية للنبي : كمال العقل ، كمال المقدرة على التصور ، كمال القدرة والفاعلية . ان هذه المادة الاخيرة تشمل الموهبة على الكلام والقدرة على قيادة الناس وانجاز الاعمال الخاصة . ويؤكد ابن سينا ان هذه الاعمال تنتج من سيطرة الفكر النقي على المادة ، وهذه هي الاعمال التي ندعوها معجزات نبوية . ونضيف هنا ان الفارابي في نصـه المشار اليه قـد عرض شيئا صار تمهيدا لدى ابن رشد لنظريته عن الاصناف الثلاثة للفكر وهي الافكار التي ظلت عند ابن ميمون وطوال القرون الوسطى عند اللاتين.

وهكذا لم تكن النبوة والوحي عند الفارابي شيئين مختلفين في اصلهما من حيث المحصول العقلي للفيلسوف كما ذهب الى ذلك ابو سـليمان والتوحيدي . وليست النبوة والوحي شيئا متفوقا عليه ، وليس من شأنهما ان يقودا المحصول العقلي ويهدياه كما ذهب الكندي ولكنهما يكملان هذا المحصول بما يقوم به التصور في هذا الموضوع ، الذي ينقل رموزا وكنايات الضوء الذي اشرق به العقل . ولايعني لدى الكندي والتوحيدي المعرفة الالهية والمعرفة الانسانية . ولنكرر فنقول : ان بمباشرة خاصة نمارسها بداية من المعرفة الحساسة ومن قوة التصور التي تضم افكارا تتصل بالمعاني ، يصبح العقل المنفعل مهيأ ليقوم باتصاله بالعقل الموحد فيتبدل الى عقل محصل .

انه اذن ينسكب من العالم العلوي (En Haut)المد الاشراقي صادرا بالضرورة عن الواحد الاحد فيفيض على العقل الانساني للفيلسوف كما للنبي . وبشكل زاخر على القوة التصويرية المنقاة للنبي .

ومن ثم ان وجود الوحي النبوي في نظر الفارابي لايشكك في البحث الفلسفي وبالحقائق التي يتوصل اليها الفيلسوف . بل بالاحرى ان البحث الفلسفي يكون مبررا ودليلا مضادا يستدل به على مكانة رؤية الفيلسوف للعالم(١٥) ، وهو سيحيي المعرفة بالمستقبل وبما له من المواد التي يكتسب بها النبي بركته ، ولن ينسى بسبب ذلك المعية الطبيعية العقلية وتفوقها على المقدرة على التصور .

واخيرا . لايخلو من فائدة ان نوازن بين الحل الفارابي وبين نظيره بعد قرن من الزمان المتضمن في جواب ابن سينا . ولنقل باختصار ان ابن سينا مدين كثيرا لفلسفة الفارابي . ان نظرية ابن سينا في النبوة والمكانة التي أقر بها لها تصدر عن ايضاح شعري وكوني ، قائم على الظهور المقصود الصادر عن الكائن الاول ، والتصميم الوجودي الذي يتأتى منه . ان الفارابي وابن سينا يعترفان بتأكيد وتصميم تفوق الطبيعة للنبي على الفيلسوف . وبالنسبة للفارابي ليس الامر متعلقا بمصدر وحيد (العقل الفعال) ، بل يكون ذلك من مصدرين : (العقل الفعال والنفس السماوية). ان العقل الفعال « الواهب للاشكال » يفيض بالحقائق التي تخص العالم المدرك في « المرآة » ولنقل « اشارات » العقل للفيلسوف كما للنبي ، ولكن القدرة المتخيلة وحدها للنبي بسبب كمال طبيعته ، تتسلم الاشراق للنفوس السماوية . ويحظى النبي بطريقين للاتصال بالعالم العلوي "Enhaut" ، وبسبب من هذا لا يمكن ان تدعى صفة النبوة .

ونحن نعرف العلوم الثلاثة لابن سينا وهي : العقل المنفصل ، والنفوس والاجسام السماوية . ان الدور المعترف به للنفوس السماوية والذي اقر به الكندي سيكون مرفوضا بشدة وحماسة عند ابن رشد . وكذلك لا نجده عند الفارابي، وانوجود هذه النفوس تؤلف المادةالتي اختلفعندهاالفلاسفة. ويمكننا ان نتساءل اذا كان المصدر الثاني (وهو النفوس) للاشراق لم

يلتزمه ابن سينا بقدر ما يدفعه اليه الدين الاسلامي ليؤيد تفوق النبي على الفيلسوف ، ليجانس بذلك تأكيدات اسلافه •

اديان مؤلفه وعلوم دينية

ولنرجع الى حلول الفارابي • ان الانبياء الكبار اصحاب الشرائع اولئك الذين لهم عقل منفعل موحد كالعقل الذي يتصف به الفيلسوف ، وفي هذا العقل الفعال الموحد في عالم المدركات يكون الانبيـاء مؤسسي الاديـان السماوية • هذا ما يشير اليه كتاب الملة ، ويقوم المؤمنون بالتعريف بهذه الاديان ، من حيث العبادات التي تفرض فيها والاقوال التي توضحها • وكذلك بنقل الحقائق المدركة التي يدركها الناس ، وبحسب الصيغ المعتادة في التفكير •

ومن غير شك ان النقل سيختلف ، وهو يختلف بحسب النـاس او الجماعات الذين يتوجه اليهم • من اين يكون اختلاف الملة ؟

ان تفوق الدين الاسلامي باعتباره دينا يؤلـف التعليم القرآني في آياته ذات الصور يتوجه الى الطبيعة الانسانية باعتبار حقيقتها الموجودة ، ومن ثم الى العالمين اجمعين • وهذا التعليم ليس له الا ان يظهر في ضـوء الحقيقة الناصع وفي معناه العميق • وهذا التأويل نجد له امثلة في التفسير القرآني عند ابن سينا ، الذي وصل الينا[١٦] • وهو بالتحديد تطبيق التقاليد الهيلينية لفلسفة المعنى الباطن عند الشيعة الذي اودع لدى الامام •

وبعبارة اخرى ، وفي المرة التي اختفى فيها النبي المشرع عن الدنيا ، وفي المرة التي نشأت فيها الاديان وتألفت ، يبقى الفيلسوف الجدير بهذا الاسم الوحيد الذي يقدر على ان ينفذ في الحقائق العلوية التي تحملها هذه الاديان والتي تترجم الصيغ ذات الصور اللغوية • ان الناس جميعا يأخذون هذه الصيغ حرفيا ، ويعاملونها لا على ضوء المحصلات المدركة التي لايقدرون عليها بحسب الطريقة الجدلية (Dialectique) . •ولقد ظهر ضربان من الفلسفة: الاول ويقوم على الرأي المظنون ، والثاني ، وهو الاصيل الوحيد القائم على الدليل البرهاني • ان الاول يمكن ان يسبق الثاني في الزمان ، وان الثاني لم يكن أقل سبقا بسبب طبيعته • وفي كتاب الحروف فصل قصير يحاول فيه الفارابي ان يضع العلاقات في مسألة السبق من الناحية الزمنية تتصل بالجوهر بين الدين (الملة) والفلسفة •

وبالتحديد ان الفلسفة هي الملكة في منطقة الفكر . وهناك فصل اخر في الكتاب نفسه موضحا الصلة بين الدين (الملة) والفلسفة [١٨] .

ان اصحاب الفكر الكبار في اليونان القديمة (الكلاسيكية) كانوا العارفين بالمعرفة الحقيقية . ثم لم يلبث بحثهم ان اصيب بانتكاسة ، ولكنه عرف انبعاثا لا شك فيه في العالم العربي والاسلامي (Arabo-et irano-Musulman) في عصر الفارابي . وسنقول متفقين مع الاستاذ ريشارد والزر في تمييزه الصائب ان الحقيقة الفلسفية شاملة كلية ، لدى ، الفارابي ، في حين ان الرموز التي تستعملها الشرائع الدينية تختلف من قطر الى آخر [١٩] .

ومنذ ذلك الوقت لم يكن الفارابي ليمنح الاديان الموحاة الا حيزا ثانويا . حقا انها تقرب غير الفلاسفة من الناس من الحقيقة من خلال الرموز [٢٠] . ولكن قيمتها الجوهرية (Intrinséque) تقاس بالاشراق المضاعف للعقل وللقدرة التخيلية لمؤسسيها . ان كل نبي فيلسوف وحكيم وليس كل فيلسوف نبيا كما ذهب ابن رشد بعد عدة قرون [٢١] ان المعنى الباطن الذي يفضي به الانبياء المشرعون الى « العارفين » (Initiés) منسجم كل الانسجام ومتفقا تماما مع المعرفة التأملية للفيلسوف بشكل مطلق شامل . ان المعنى الظاهر الذي هو خاص بالناس العاديين ضروري للنظام الجيد للمدينة.وهكذا حسب كتاب « الملة » يتجه الدين الى تأكيد سعادة الانسان ، والفيلسوف الذي يدرك منه الطاقة العميقة ، لا يتردد من الخضوع الى الاوامر المرسومة. غير ان المعنى الظاهر معدود حقيقة مطلقة ، وان الحكمة الاصيلة تبتعد عنه ، وهو يدع الناس ملتصقين ضمن اطار الرأي . ان رئيس المدينة الفاضلة الكاملة نبي وامام وينبغي ان يكون فيلسوفا .

انه لما يعين باشارة للنسبية هو المحصل من العلوم الدينية الحقيقية . ويشير الفارابي الى ذلك في « احصاء العلوم » . ان مكانا سيكون معدا لعلم الفقه وهو قانون وشريعة في الوقت نفسه ، وكذلك يكون مكاناً لعلم الكلام او للدفاع عن المفروضات في الكتابات المقدسة والتقليدية . ولهذا يعرض « كتاب الحروف » . هذه العلوم ذات فائدة ، وان هدفها الضروري بالنسبة للفقه ان يطبق المبادىء التي يمليها القانون الديني على حالات جديدة. واما بالنسبة لعلم الكلام فهو يراجع ويبرر ويغلب تلك المبادىء المشار اليها .

وان ايا من ضروب التعليم ينقسم الى معرفة نظرية وأخرى عملية • ان النظرية تعني دراسة معتقدات الايمان ، اما للدفاع عن ذلك التعليم ازاء المتشككين والجاحدين (الكلام والابواب التي تخص العقلانيات التي تعتمد على العقل) واما لاستخلاص النتائج التي تشتمل عليها (اصول الفقه) •

ان العلوم العملية تهدف الى ترقية الاعمال المستقيمة ، التي تعنى اعمال العبادات بالنسبة الى الله ، او العلاقات بين الناس » : وهذه فروع من الشريعة (Jurisprudence) وفصول من علم الكلام الذي يخص على سبيل المثال الاحكام والاسماء او القواعد للعمل الاخلاقي • يقول الفارابي في « احصاء العلوم » : ان الفقيه يتسلم دون جدال المفروضات التي يقتضيها الايمان ، والاعمال التي قررها المشرع ، فيما يتعلق بالاحوال التي يستخلص منها النتائج • ان المتكلم يغلّب المباديء التي تستخدم في الفقه اسسا ، دون ان يستخلص منها نتائج جديدة[٢٢] •

وسنرى حسب اي من المرئيات الجمعية تجد العلوم الدينية مكانها في علم ال (Epistomologie) لدى الفارابي • ان اصلها واساسها الصحيح هو عمل القيمة الرمزية التي يتصف بها القانون الديني ، ومن ناحية اخرى ان اساسها درجة الاتقان في معرفة المفرد التي تشهد بها اعمال العبادات والمبادىء الاخلاقية التي يأمر النبي المشرع ، وبالتالي درجة الاشراق التي يتسلمها من العالم العلوي في قدرته التخيلية •

ان سياق نص « احصاء العلوم » يدرس الطرائق لدى علماء الكلام وان هذه الطرائق تنقسم مجموعتين رئيستين[٢٣] : تلك التي تؤكد ببساطة تفوق الفرضيات التي يقتضيها الايمان والتعاليم الدينية في جميع انواع المعرفة المحصلة في العقل الانساني ، تلك تحاول ان تسند المعتقدات والتطبيقات عن الفرضيات للمحسوسات ، والاراء المشهورات والنتائج المعقولة • ويمكننا ان نتوقع ان تعاطف الفارابي يتجه نحو المجموعة الثانية • وفي الحقيقة ، لم يكن ذلك منه من غير ان ينفذ بقوة الطرائق الجدلية والتقريظية ، وحتى المجادلات الطفيفة لطائفة من علماء الدين • وهو ينقدهم لانهم احيانا يذهبون الى حجج للسلطة او انهم يتهاوون على حجج يردون بها على خصومهم

ضعيفة ومغلوطة (Ad Hominem) واحيانا يستعملون طرائق ملعونة وحتى انهم قد يعدون مجادليهم اعداء او جهلاء وتصبح عندئذ الاكاذيب والتصوف والخداع ، كل ذلك مشروعا[٢٤] • واذا اخذنا هذا النقد بحرفيته ، لم نكن بعيدين من الحكم على ان ابن رشد يستند الى المتكلمين فيصفهم بانهم ذوو عقليات مريضة كما ذهب في « فصل المقال » لانهم بطرائقهم ومجادلاتهم جعلوا القانون الديني اوصالاً متفرقة فتقسم الناس شيعا[٢٥] •

غير ان الفارابي لم يعرب عن نفسه بتلك الشدة • ان الوسط الاجتماعي الثقافي في عصره المشبع بالاراء الشيعية ، ومن ثم الميال الى التأويل لم يجعله يسلك مسلك الشدة • ولكننا لم نعتقد اننا مخطئون حين تقدم انه كان مثل خلفه بعدة قرون وهو ابن رشد لنثق بالتفسير لعدة نصوص صعبة حول القانون الديني ولا بالمتكلمين بل بالناس اصحاب العلم العميق ، وهؤلاء وحدهم الفلاسفة[٢٦] • ولم يكن ذلك وحده بنوع من انسجام بين الفلسفة والدين ، ولكنه الحكيم الذي اصبح عقله المحصل الضوء نفسه للعقل الفعال ، وهو بذلك يعود الى الحكم والتفسير ولوضع المادة الايجابية للملل في خدمة سعادة الناس وخير المدينه •

سنقول لنخلص الى نتيجة : ان الانسجام بين الدين والفلسفة يمكن ان يكون ملتمسا في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، في سطرين مختلفين : اما الحفاظ على التفرق المطلق للوحي النبوي ، وهذا كما يبدو ما أوحى به الكندي ، واما بتفضيل الشمولية للمدرك النقي الذكي بالنسبة الى اختلاف الملل •

ان هذه النظرة الثانية هي نظرة الفارابي • وبالنسبة له ان القانون الديني هو النقل لغرض استعمال الناس للحقيقة الوحيدة التي يقاومها العقل المنقى للفيلسوف •

ووحيدون هم الذين ينسبون بصفة خاصة الى الرسالة النبوية تفاصيل الاوامر والتعليمات الدينية وطائفة من التطبيقات الخاصة بالعمل البشري • انه يعني الان تطبيق المبادىء العامة التي يرجع اليها الفيلسوف الحكيم ، ولنكرر ذلك فنقول لنحظى بالاساس القويم •

ان هذا الحل الذي انفتـــح بصورة ايجابيـــة على كل تقدم آت للعقل البشري لم يخل من غير شك من عظمة • وهذا الحل يعرف قبول الخير للدوائر الانسانية (Humaniste) (المجالس) للعصر ، وقد رأيناه وبدا لنا ان ابا سليمان والتوحيدي اقرب الى الكندي منهما الى الفارابي •

وهل ان رأي الفارابي سيكون له شيء من الغلبة والظهور بعد ذلك ؟ للاجابة بصدق واحكام عن السؤال يلزمنا دراسة التناقضات القوية في الوسط السني التي يعرض لها الاتفاق النسبي الذي يباشره بعض اوساط الشيعة ، انه لعلم الابيستومولوجي (Epistomologuie) وعلم الكونيات (Cosmolagie) للمعلم الثاني في معرض الاخذ والرد •

الملاحظـــــات

(١) ليدن (نشرة بريل)١٨٩٠ م و ١٨٩٥ م .

(٢)كتب الفارابي الدينية (كتاب الملة) ونصوص أخـرى ، بيروت ١٩٦٧ ، كتاب الحروف ، بيروت ، ١٩٦٩ م .

(٣) مدريد ، ١٩٥٣ م .

(٤) نشرة فلوگل ، ليبزج ١٨٤٥ ، ص ١١١ .

(٥) انظر التعريفا تالجرجاني .

(٦) رسائل الكندي (نشرة ابو ريدة) القاهرة ١٣٦٩ هـ ص ٣٧٢-٣٧٣ .

(٧) الامتاع والمؤانسة (النشرة الثانية) القاهرة ١٩٥٣ وبيروت (النشرة الثانية) ١٩٦٦ ١٨\٢ ، ١/٨-١٨ .

(٨) المصدر نفسه ٢١/٢ ، ١/١٤-١٦ ولزيادة الفائدة راجع
Mare Berge Essai Sur la personalité morale at intelleduelle
d'Abu Hayyan al Tauhidi (رسالة دكتوراه)
Lille. 1974. T.H., PP. 821—838.

(٩) انظر Richard Walzer الفارابي في دائرة المعارف الاسلامية (النشرة الثانية) .

(١٠) رسالة في معاني العقل (نشرة ديتريسي) بريل ، ليـدن ١٨٩٠ م ص ٣١ - ٤٨ .

(١١) ابراهيم مدكور في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٦٧ هـ ص ٦١ .

(١٢) Richard Walzer, Greek into Arabic, Oxford, ed. Bruna Cassirer PP. 211—12.

(١٣) المدينة الفاضلة (نشرة ديتريسي) ١٨٩٥ ليدن .

(١٤) Richa; d Walzer, Greek into Arabic, P. 212.

(١٥) هنا نجد الاتفاق بين النبي والحكيم عند ابن الطفيل في « حي بن يقظان ».

(١٦) تفسير سورة ١١٣ (انظر جامع البدائع نشرة القاهرة ص ٢٤) .

(١٧) محسن مهدي (بيروت ١٩٦٩ ، ص ١٣١ - ١٣٤) .

(١٨) المصدر نفسه ص١٥٣ ـــ ١٥٧ .

(١٩) دائرة المعارف الاسلامية ص ٧٩٧ .

(٢٠) المصدر نفسه .

(٢١) تهافت التهافت (نشرة (Bouyes)) بيروت ١٩٣٠ ص ٥٨٣ .

(٢٢) كتاب احصاء العلوم (نشرة بالنثيا) مدريد ١٩٣٣ ص ٥٦ ـــ ٥٧ .

(٢٣) المصدر نفسه ص ١٥٦ ـــ ١٥٩ .

(٢٤) Louis Gardet M.M. Anawati, Interoduction à la théologie Musulmane Paris, Vrim 1970, P. 105.

(٢٥) Ed. Arabe et bad. trane. de L. Gaulier, Alger, 1952, P. 29.

(٢٦) ابن رشد ، فصل المقال ص ١٠ ـــ ١٢ وتفسيره للقرآن .

من تاريخ الفارابي الى تاريخيته

محمد عزيز الحبابي ـ المغرب

تتنبأ بأن جل العروض التي ستقدم ،في هذا المهرجان، ستتناول الفارابي من الجانب التأريخي (حياته ، عصره ، مصادره ، ...) وهي أبحاث تتطلب جهودا واطلاعا . ألا يجوز لمن ليس مؤرخا أن يستعيض عن تأريخ أبي نصر بتآريخيته (Hystority, historité=)

* ★ *

يحتوي هذاالعرض على مدخل عام يحدد بعض المفاهيم ،ويبرز الطريقة التي سنتبع . وبما أن ا «تآرخية» معنيين ، سنحاول محاورة الفارابي انطلاقا منها : يتناول القسم الأول التآريخية بمعناها المنهجي ، والثاني بمعناها الوجودي . ويلي ذلك قسم ثالث يلقى أضواء على ماتقدم ، وأخيرا تأتي الخاتمة .

مدخل

غرض هذا العرض ليس تلخيص آراء الفارابي أو شرحها ، بل تأويلها • وتقصد بـ « تأويل » الرجوع الى المعنى الاول ، التفسير المكيف لما يمكن ان تحمله الفارابية من معان ظاهرة وأخرى محدوسة • ولا بدع في ذلك ما دام الفارابي نفسه قد جعل من التأويل ، بهذا المعنى ، ركن الزاوية في منهجيته[١]• سنحاول أن «نستغل» الفارابية ، على ضوء ما تمثله بالنسبة لعصرها وما يمكن أن توحي به بالنسبة لعصرنا ، عسانا تنفهمها أكثر وأحسن ، وندخل في حوار معها ملتصقا بالقضايا الحالية للعالم ـ الاسلامي •

انه عمل موجه ، وغير بريء ، عمل غائي • وما نخال الفارابي الا مؤيدا هذا الاجراء ، لأن الفلسفات الكبرى لا تموت بموت أصحابها ، بل تظل تغذي ، على الدوام ، التفكير البشري • فما كتبه الفارابي لا يمثل الا البعض مما هو ضمني في الفارابية • هذا أولا ، وثانيا لن يرفض الفارابي محاولة تجاوز حرفية آثاره لتبرز اشكالياتها[٢] ، فان لكل قاري معاملا شخصيا به يميز ، تلقائيا ، ما يلائم طبعه واهتماماته ، أي عناصر الرسالة الخاصة التي وجهها له الكاتب • فالصفحة الواحدة تحمل رسالة لكل قاري •طبعا ، يجب استثناء الكتب السطحية التي تحتوي على صفحات ، قد تكثر وقد تقل ، ولكنها جميعا لا تحمل أية رسالة ولا تبعث على أي حوار • انها لا تطالب القاري الا بالقراءة الحرفية اذ تشكل كتابه مؤقتة ، عابرة •

أما فلسفة الفارابي فهي نفسها تميل الى الغائية وترمي الى التوجيه • اقترنت ولادة تآريخية الفارابي بممارسة اشكاليته • فمطمح هذا العرض أن يعطي صورة مصغرة عن الفارابية ، حسب ما جاء في تآليف الفارابي ، وحسب ما يمتد في حدسنا ، من مضمرات ، وتساؤلات واجوبة ، وتساؤلات بلاأجوبة

---

(١) وهو معنى قريب مما نفهمه اليوم من (Hermeneutics, hermeneutique =)

هكذا نكون نظرة متكاملة ، قدر الامكان ، عن فلسفة الفارابي ، وبأكثر ما يجوز من الاختصار •

* ★ *

تولدت الفارابية عن أزمة سياسية ومجتمعية ، وعن أزمة ضمير ، فاندفعت تبحث عن المجتمع الامثل ، في « مدينة فاضلة » ، رغبة في تحقيق « السعادة القصوى» وتحقيق مستقبل ، حسب اتجاه بدأ مع الفارابي ولما ينته • فتآريخ الأمم الحية يتطور بالأزمات ، خصوصا في ميدان العمران •

ينطلق العرض من مصادرة هي : الفارابية انسية[٣] في حوار متتابع عبر الاجيال[٤] •

التآريخيـــة

١ ـ في المعنى المنهجي

انها مجموع خاصيات كائن ما ، من حيث اتصالها بواقعه التأريخي والتآريخي • فعناصر تأريخية الفارابي هي نشأته الفكرية والوجدانية ، وقد تبلورت في تصانيفه وفي تطبيقاتها المجتمعية •

نبعت فلسفة الفارابي من تآريخيته ، وهي فلسفة أساسا « فارابية » وان تأثرت بالافلاطونية القديمة والمحدثة ، وبالارسطية والهيللنية ، خلافا لما

(٢) اشكالية الفارابي (Problematics, problematique =) مجموع المشاكل المجتمعية والفكرية التي كانت موضوعة في عصره ، ومانشأ عنها من مناخ ثقافي وتأثير على سلوك الناس ، فوجدت الفارابية ، في كل ذلك، بنياتها .

(٣) انسية (Humanism, humanisme =)

(٤) تفرض هذه المصادرة ، من البداية ، أن نميز بين « تأريخ » و « تآريخ » و « تآريخية » ولو تمييزا تقريبيا .

أ ـ تأريخ (History, histore) مصدر أرخ ، اي دون أحداثا ، أو افعالا، أو مغامرات (خاصة أو عامة) ، تتصل بامة ، أو عصر ، أو انسان شهير ، او بانتـــاج من انتاجـــات الفكر الانساني (في ميدان العـــلم أو الصناعة أو الفنون أو الحرب أو السياسة ...) وتمتاز تلك الاحـداث أو الافعال ، ... بانها جديرة بالذكر . فالتأريخ يفرض موضعة الفارابي ،

يدعيه بعض المؤرخين من أن الفارابي مجرد ناقل وشارح للفلسفة اليونانية • فالاسترشاد بتفكير الآخرين لا يقضي على خاصيات الفارابي وأصالته •

وظيفة الكتابة ان تقول أشياء لاقوام غائبين ، فعلا ، حاضرين في وعي الكاتب ، حقيقة ، ولولا حضور الغائبين ماكتب كاتب • فالتآليف مراسلات مع جمهور غير محدد • ان مصنفات الفارابي عبارة عن ملتقى محاورات بين ما ورث عن الفلسفة القديمة ، من سقراط حتى الافلوطينية وقد امتزجت بشروح متوالية ، وبين الرسالة المحمدية (كتابا وسنة) وما أضافه المفسرون والمتكلمون والفقهاء والمحدثون • فالفارابية حصيلة حوار ، لا عملية نقل • انها تمثل وحمل وولادة • وكل وليد من أبوين ، ولكنه ليس نسخة طبق الاصل لهما •

الكتابة قول مقروء ، وكيفية للقول • والقراءة تختلف مع العصور ، أي مع الظاهرة الثقافية في تموجها الدائم الذي يحول باستمرار نغمية المكتوب وأمزجة القراء • فعندما كان الفارابي يقرأ أرسطو ، كانت قراءته من خلال ما يعرف عن أفلاطون والرواقية والكلبية ، ••• ولكن بذهنية اسلامية تأثرت

اي أن يجعله موضوعا للبحث وكأنه تحفة ثمينة بمتحف قومي او عالمي ، تعرض للمتعة البصرية .

ب ـ أما التآريخ (L' Histore) : مجموع الاحوال المتغيرة التي يمر بها العالم ، أو كائن من الكائنات الحية (جنسا أو نوعا) . مثلا : لكل انسان تآريخ (سجل أو لم يسجل) ، الا أن للنوع البشري تآريخا ، هو مجموع الاحداث والاحوال الخاصة التي تمر بها الانسانية في تطورها .

ج ـ واخيرا التآريخية . عوضا من التأريخ (في المعنى الاصطلاحي) ، نريد أن نتبنى المعاملة مع الفارابي على محاولة ابراز علاقاته الفكرية بالتآريخ الانساني عامة ، اي نتعرف على الفارابي من جانب وجوده الذاتي في تآريخ تأثر به وأثر فيه . بهذا الاعتبار ، نجعل من الفارابية آثارا حية قابلة للتجنيد في معركة مصيرنا الثقافي ،وفي صيرورة العالم العربي ـ الاسلامي وهو يتعثر ويطمح الى ان يتجاوز الحاضر المحاصر الى مستقبل متفتح .

ان التآريخية هي الوجود البشري حيث تبرز مميزات علاقات الانسان بالتآريخ وبالتأريخ .

بتراث العديد من الامم • كذلك نحن اليوم ، عندما نواجه تآليف الفارابي ، لا نعاملها بحياد ، لاننا لا نفهمها معاصرة • فالفهم يفرض موقف تفاهم ، والمواقف تتأثر بالاوضاع التآريخية • ومما لا ريب فيه ، أنه ستتاح لقراء الغد قراءة جديدة وفهم جديد لابي نصر •

* ★ *

للفارابي وضع خاص ، وضع فيلسوف ملتزم فبصفته مسلما ومفكرا ، انغمر في الجهاد من أجل تحقيق نزوع مستقبلي يطمح في تحويل ما هو كائن الى ما يجب أن يكون ، أخلاقا وسياسة ، على شكل لا تتعارض فيه فلسفة الاصلاح والتنظير (= théorisation) مع أصول الاسلام[٥] • على هذه المسلمة يقوم هيكل الفارابية وتميزها عن الفلسفات الاخر • انها نسق فلسفي محدد المعالم ، واضح ودقيق في العرض والمعالجة • اتخذ موضوعا للتأمل كل أصناف المعرفة ، العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ، من الوجهين النظري والعملي (فكثير هي تآليف الفارابي ، كما هي كثيرة أصناف مباحثها) • لقد تاقت الفارابية الى ان تستوفي شروط التناسق الداخلي في نظرة شمولية عن الحياة وعن الكون تعتمد على تنظيم منطقي للفكر البشري وهو يكتشف ويخترع ، أو يحلل ويؤلف ، أو يناقش • ذلك هو التعقل ، أي :

القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة في آحاد المدن والامم، وآحاد جمع جمع • وتلك هي القدرة على جودة استنباط الشرائط التي تقدر بها الافعال والسير والملكات بحسب جمع جمـع ، أو مدينة مدينة ، أو أمة أمة ••• [٦] •

فالفارابي الذي تبنى أفكارا هي تلك وأخرى مشابهة ، وآمن بصلاحيتها والتزم بالكفاح من اجل اذاعتها ، يصعب ان نعتقد فيما قيل عنه ، وفيما يقال

---

(٥) من نظرية = (Theory, théorie =)

من أنه كان صوفيا ، انعزاليا ، يعيش على هامش الواقع ، طوباويا ، أو أنه : من أنصار التعاليم السرية [٧] .

آولا ، لا يضير الفلسفة الفارابية في شيء ان تمتزج بعناصر صوفية او طوباوية ، بله غنوصية ، لان المنظومات (System, system) ، مهما تعقلنت ورمت الى الموضوعية ، تتسرب اليها ، بشكل او بآخر ، عناصر ذاتية وأخرى غير ـ عقلانية ملازمة لتدخل المخيلة في أعمال الانسان .

ثانيا ، ان ما يعرف عن الفارابي لا يسمح بأن نعده من المنعزلين عن العالم، ومن الصوفيين (فيالمعنى الاصطلاحي) . حقيقة انه ، ككل الخلاقين على اختلاف العصور والاهواء ، يحبذ الانفراد بنفسه رغبة في خلوة حيث يتحرر الذهن من الشواغل الهامشية ، ويفرغ لاشياء الفكر ، فينعش التأمل ويركز الانتباه وتنظم الآراء . حقيقة ان الفارابي عاش متقشفا ، رغم الحظوة التي تمتع بها لدى سيف الدولة . ان عزة نفسه وشعوره بما كان يمثل من قيمة ومسؤولية معنوية جعلاه لا يرضى بالجري وراء الترف المادي والجاه . ان التقشف اختيار ، فالفارابي يرفض ان يعد من اهل « المدينة البدّلة » او من اهل « مدينة الخسة » . فالاولى هي التي :

« قصد أهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، ولاينتفع باليسار في شيء آخر ، لكن اليسار هو الغاية من الحياة » .

---

(٦) **كتاب الملة ونصوص اخرى** ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٨٠ .

(٧) ابراهيم مذكور ، **ابو نصر الفارابي** ، مجلة كلية الاداب ، جامعة القاهرة ، المجلد ١٩ ، العدد ٢ ، ديسبر ١٩٥٧ ص٧٣ اننا وان لم ننكر ، بكيفية قطعية ، تلك الاحكام ، نتردد في قبولها كما هي . حقا ، ان كلام الاستاذ الرئيس مدكور عن الفارابي يعد حجة . لكن ، لايبعد ان يكون الفارابي ، وهو المفكر الموسوعي الثقافة ، قد درس الاتجاهات الشيعية وتعاليمها السرية دون ان ينتصر لها . فمما لاشك فيه انه خالط الباطنية . فهل انتمى اليها انتماء ولاء وتأييد ؟ أم انها مخالطة لمجرد ارضاء فضول الاطلاع ؟

أما مدينة الخسة والشقوة فهي التي :

« قصد اهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح . وبالجملة، اللذة من المحسوس والمتخيل وايثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو »[8] .

كان الفارابي من رواد البلاط الحمداني بحلب، لالأنه بلاط أمير ، بل لانه في نفس الوقت بلاط علم وأدب . ولم يكافح الفارابي انتصارا للتصوف، كما كافح من بعده ابو حامد الغزالي ، وانما عاش زاهدا زهدا فرضه عليه نمط الحياة التي اختارها ، حياة فيلسوف يفر من الضوضاء والاضواء ليتأمل ، وحياة فنان يبحث عن ايحاءات الطبيعة :

« عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، يؤلف هناك كتبه »[9] .

ويلحن انغام قطعه الموسيقية .

هكذا جاءت فلسفة الفارابي عن الحياة منسجمة مع فلسفته في الحياة :

لما رأيت الزمان نكسا	وليس في الصحبة انتفاع
كل رئيس به ملال	وكل رأس به صداع
لزمت بيتي ، وصنت عرضي	به من العزة اقتناع
أشرب مما اقتنيت راحا	لها على راحتي شعاع[10]

لكي تتبلور تآريخية الفارابي الفيلسوف المسلم والملتزم المصلح ، علينا، في هذه المرحلة من العرض ، ان نسأله :

ماهي الفلسفة في نظرك ؟

سيعرفنا الجواب بالغاية من التفلسف ، نظريا وعمليا . فبالتحديد الدقيق للمعنى الكلي ل «فلسفة» ، نستطيع ان ندرك مقدار الواقعية والشمولية في نظرية

---

(8) **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة** ، تحقيق البير نادر ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ١١٠

(9) ابن خلكان ، **وفيات الاعيان**

(10) ابن ابي اصيبعة ، **عيون الانباء في طبقات الاطباء** ، ج٢ ، ص ١٣٧ .

الفارابي عن الكون والانسان ، وكيف يفهم الوجود وعلاقات الفلسفة بالمجتمع:

«الفلسفة حدها وماهيتها انها العلم بالموجودات بماهي موجودة»[11].

هذا تحديد عرف قبل الفارابي[12] واعتمده كثيرون ممن جاءوا بعده، بيد أنه اكتسب دلالة خاصة في النسق العام لمؤلف « المدينة الفاضلة » . فهو لايقصد العلم بالموجود المطلق (على الحصر) ، كما يبدو لاول وهلة ، أي الموجود الذي لايقيده زمان ومكان . فالموجود بذاته والذي هو واجب الوجود وحده ، يتصف وحده بالمطلقية . الا ان وجوده ينافي وجود موجودات متأطرة زمنيا ومكانيا ، وحادثة تأريخا وتآريخا ، وخاضعة لاحتياج علّي[13]. ورغم ان هذه الموجودات نسبية ، فانها تتمتع بالشمول : لسنا أمام وجود خاص او جزئي ، بل امام وجود عام على مستوى الانواع . لذلك كانت الشمولية غير مرادفة للمطلقية ، وان تواجدتا ، في نظر الفارابي ، بالضرورة ، اسلاميا ومنطقيا . لقد شيد ابو نصر فلسفته على هذا التواجد : ان العالم (المدن والملل والامم ، ومجموع الكائنات) عالم ملموس ، معاش بالطبع ، وبالطبع مفتقر الى علة .

فمن صنعه ؟

يجيب الفارابي بأن الحكماء يقولون ان العقل الفعال هو العلة الاولى، وهو يؤيد ذلك ويضيف بأن الله هو « موهب العقل ومبدعه ومصور الكل ومخترعه » ، عنه تصدر سعادة الانفس البشرية ، متى تأملت الحقائق التي هو منبعها وضمان صدقها . انه علة العلل ، والموجود الواجب الوجود بذاته ، وماعداه فواجب الوجود بغيره :

---

(11) **كتاب الجمع بين رايي الحكيمين ، افلاطون الالهي وارسطوطاليس** ، دار المشرق بيروت تحقيق البير نادر ، ١٩٦٨ ، ص ٨٠

(12) ارسطو ، **كتاب ما بعد الطبيعة**

(13) « احتياج علي » هو ما يسمى باللاتينية 'alafietas' عند الفلاسفة الوسيطيين الاوربيين .

« هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى وهي مقتضى ذاته ، فهي غير منافية له »[١٤] .

فتواجد الموجودات مع موجدها واقعي ، لكنه يخالف التفاعل وينفي التعدد بالنسبة لذات الله : انه تعالى احد ، وتعدد مخلوقاته آيات تشهد على وجوده . الموجودات كلها مضافة الى غيرها ، سوى الله الذي يتمتع بالاستقلال المطلق :

« الواجب لذاته هو الغاية ، اذ كل شيء ينتهي اليه ، كما قال : « وان الى ربك المنتهى » . وكل غاية فهي خير مطلق » (ص٩) .

يؤكد الفارابي ان الفلسفة « علم » . لذا نسأله :

اذا كانت الفلسفة علما (وان لكل علم موضوعا معينا) فهل موضوع «علم» الفلسفة هو « الموجودات بما هي موجودة » ؟

جواب الفارابي هو ان البحث في «الموجودات بما هي موجودة » ليس المبحث الوحيد للفلسفة . موضوعها لاينحصر في ذلك ، بل يشمل كل اصناف المعرفة ، الطبيعيات والانسانيات ، من الوجهين ، النظري والعلمي ، والفلسفة : « النظرية هي التي اذا علمها الانسان لم يمكنه ان يعملها ، والعملية هي التي اذا علمها الانسان أمكنه ان يعملها » (كتاب الملة ...ص٤٦) .

فالفلسفة ، هنا ، اخذت معنى مرادفا لـ « معرفة » ، للمعرفة بصنفيها .

اولا : اما اشياء نشاهدها ونقرّ بها دون ان يكون لنا فيها دخل . مثلا الظاهرات الكونية ، نشاهدها ونخضع لمقتضياتها (عالم الموضوعية والضرورة) ، كعلمنا ان الشمس حارة . واما استنتاجات بديهية يفرضها المنطق ، كعلمنا ان الله موجود (بوصفه علة العلل ، العلة الاولى) ومن كماله الوحدانية ،وان العالم محدث .

---

(١٤) الفارابي ، **التعليقات** (**بعد تحصيل السعادة**) ، حيدر آباد الدكن،ص٢ .
ما هي تلك الموضوعات ؟

ثانيا : صنف نعلمه ونفعله ، كعلمنا ان المساواة أساس الحياة المجتمعية، وكتيقننا بوجوب مقاومة الظلم والفقر ، وطلب العلم (١٥) •

فالمعرفة الفلسفية بصنفيها « علم » ، (ويوخذ علم هنا بمفهومه الشامل ، أي كل « العلوم » على اختلاف مواضيعها) • تبعا لهذا ، يمكن التأكيد بأن موضوعات العلوم ، مهما تعددت ، موضوعات كذلك للفلسفة •

ماهي تلك الموضوعات ؟

يجيب ابو نصر :

« موضوعات العلوم ومواردها لاتخلو من أن تكون اما الهية ، واما لطبيعية ، واما لمنطقية ، واما رياضية ، او سياسية • وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى انه لايوجد شيء من موجودات العالم الا الفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الانسية » (كتاب الجمع ••• ، ص ٨٠) •

الاولى : انه تعريف مقتبس ، الى حد ما ، من « الحكيمين ، ولكن الفارابي تبناه وكيفه مع مقتضيات عصره ، في المناخ الثقافي الاسلامي • فالفلسفة ، في رأي الفارابي ، « علم » ولكنه علم اوسع من كل العلوم لان له موضوعات :

« فلا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل [•••] ومنه علم »فاذا كان اي علم يحدد بموضوعه ، فالفلسفة لاتتورع عن اي موضوع ، انها تثبت حضورها في كل الميادين ، « بمقدار الطاقة الانسية » • انه حضور شمولي • تلك خاصية أولى للفلسفة تذكرنا بما جاء عند (روني ديكارت) الذي جعل من الفلسفة « العلم الكلي » ومثلها بشجرة : جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الطبيعيات ، وأغصانها التي تتفرع من هذا الجذع هي جميع العلوم الاخرى (انظر : « مبادىء الفلسفة » ، المقدمة) •

الملاحظة الثانية : اننا نجد ، في تحديد الفلسفة السابق ، ترتيبا للعلوم ، يستوقفنا قليلا ، وان كان ترتيبا عابرا يعرضه بتفضيل كتاب «احصاء العلوم»• يؤكد الفارابي ان موضوعات العلوم :

---

(١٥) انظر : **كتاب التنبيه على سبيل السعادة** ، حيدر آباد الدكن ، ١٩٣٦ص١٩

« اما الهية ، واما طبيعية ، واما منطقية ، واما رياضية او سياسية ... »

لم الالهيات ؟

جواب افلرابي هو أنه ينتسب الى الاسلام ، ويعرف جيدا علم الكلام ، وتأثر بأفلاطون وأفلوطين • فمن الطبيعي ان يعطي اهتماما خاصا للالهيات ، وهو بذلك ينسجم مع ميله الملحاح الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، ذلك الميل الذي تسبب لأبي نصر في خطأ مشهور ، اذ نسب لارسطو بعض تساعيات افلوطين وبنى على ذلك « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين »[١٦] •

فلنتأمل هذا الخطأ •

عندما غلط الفارابي ونسب (ايثولوجيا) لارسطو ، لم يكن ناقلا ، بل محللا و « مؤلفا » (في كل معنى لفظ «مؤلف») ، يضيء آراء كلا الحكيمين بآراء الاخر ، مما يدل على ان الرجل استوعب النسقين واستطاع تجاوزهما ليشرف على عملية الجمع والتأليف • كان ، وهو يقوم بذلك ، منسجما مع منطلقاته ، وبالخصوص مع مصادرتين أساسيتين •

الاولى هي : ان الحقيقة لاتقبل التعدد ، لذلك يستحيل ان تتعارض فلسفة ارسطو مع فلسفة أفلاطون ، تعارضا جوهريا ، وهما اطلاقا اماما الفلسفة المبرزان •

الثانية : لاتناقض بين الدين والفلسفة ، بين الحكمة والايمان •

فالكتابة في الفلسفة ، وفي باقي العلوم المتعلقة بالانسان ، تعكس ما تعكسه الآداب ، صدى وجدان الكاتب وتفكيره وأسلوبه فى الحياة • والقراءة بدورها ، ليست اعادة او استعادة لما لايترك الكاتب ، ان القراءة تغير المقروء حسب وضع القارىء ، حسب تآريخيته • قرأ الفارابي الفلاسفة القدامى طلبا للمعرفة ، بيد انه لما شرع في تحرير كتبه الفلسفية ، اضطر الي ان يستقرىء اولئك الفلاسفة ، وكانه يبحث عما عندهم يؤيد المشروعية المنطقية والتأريخية

---

(١٦) ومن ذا الذي لايغلط ؟ لم نعثر على واحد من القدامى أو من المعاصرين شك في حسن نية الفارابي ، باستثناء زميلنا الاستاذ البير نادر ، فقد اتهم صاحبنا ب «التحيز والتضليل » (انظر: كتاب الجمع ... ص ١ من التمهيد) .

للمصادرات التي آمن بها . اننا نقرأ بالبصر والحدس ، ونقرأ ، في الآن نفسه، بسابقات على البصر ، أي بما نقترح تسميته بـ « قبليات القراءة » . فالتواصل بين كاتب وقارىء يحصل ، في الواقـع ، بين خلفيات (ضمنـيات) الأول وقبليات الثاني . القراءة فرصة يقع فيها اتصال وتوجيه .

* ★ *

رأينا ان الفارابي ، عندما حدد موضوعات العلوم ، بدأ بالعلم الالهي وأعقبه بذكر العلم الطبيعي ، وهو علم قاعدي يعتمد على التكامل مع علمين أساسين ، هما المنطق والرياضيات :

« موضوعات العلوم اما الهية ، واما طبيعية ، واما منطقية ، وامـا رياضية ، او سياسية » .

مما يلاحظ في الترتيب السابق هو ان تتابع العلوم أتى مصحوبا بـ « اما ... واما ... واما ... » فنشعر ان كل علم نفس الرتبة التـي لمجموع العلوم الأخرى ويؤلف معها مجموعة واحدة متلاحمة : « الالهيات والطبيعيات والرياضـيات » ، وفي مقابل هـــذه المجموعـة ، يرد نوع آخر هو « السياسة » بمعنى « العلوم الانسانية » (هنا يستعمل الفارابي « او » عوضا عن « اما ») .

يأخذ الفارابي « سياسة » في مفهومها العلمي مع تمديد ، مما جعلها ، الى حد ما ، مرادفة لمفهوم خلدوني معروف . فقد اهتم الفارابي ، قبل ابن خلدون ، اهتماما قويا بما تسميه (المقدمة) بـ « العمران البشري » ، وهو بالضبط ما اصطلح القوم اليوم تسميته بـ « الأنثروبولوجيا العلمية » ، أي مجموع العلوم الطبيعية والمجتمعية في علاقاتها بالانسان ، أو علم مجمـوع المعارف التي تدرس الانسان بصفته كائنا حيا ومجتمعيا . اذا قارنا معنـى « انثروبولوجيا » هذا بمبحث « فلسفة » ،كما حدده الفارابي ، كانـت النتيجة انهما مترادفان :

« صناعة الفلسفة هي المستنبطة للعلوم والمخرجة لها ، حتى انه لايوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنـه علم » .

والعلوم نوعان ، اما طبيعية تنصب على علاقات الانسان بنواميس الكون ، وتعتمد على المنطق والرياضيات . واما علوم سياسية ، أي ما يعرف اليوم بعلوم الانسان، من سوسيولوجيا وسيكولوجيا، وتدبير شؤون الحكم، والمعاملات الاقتصادية ، وما شاكل ذلك :

العلم المدني = علم السياسة = العمران البشري = الانثروبولوجيا العلمية .

* ★ *

للتعريف الذي اعطاه الفارابي للفلسفة خاصيات أخرى ، هي انه ملموس (في مقابل مجرد) : للفلسفة موضوع (موضوعات) يرتكز على البحث العلمي ، على البحث في الواقع بفحص منطقي وخبرة رياضية (العلوم الطبيعية) . كما يرتكز على العلم المستخلص من التجربة الحية للانسان وهو يحيا في مجتمع بشري يخضع للتيارات الحيوية المتدفقة من التآريخ والتي تصنع التأريخ . فالسياسة تقاس بـ « مقدار الطاقة الانسية » .

الخاصية الثانية للفلسفة عند الفارابي (وخصوصا للسياسة التي هي جزؤها المتاز : تجنب التجريد . قد يقول معارض ان أبا نصر يعطي الصدارة للعلوم الالهية وهي علوم تدخل فيها الذاتية اكثر من الكثير ، ولا تخضع للبرهنة المنطقية ـ الرياضية . ان مواضيع الالهيات ليست محسوسة وليست خاضعة للتجربة .

صحيح ان الفارابي يعد الالهيات من العلوم ويجعلها في مكان الصدارة لكن ، أليس من شيم الفكر الموضوعي ان يحترم الواقع والصدق ؟

في عصر أبي نصر ، كانت المجادلات الفقهية ، ومناقشات المدارس الكلامية تسود كل الاوساط المثقفة ، بل كانت الشغل الشاغل حتى بالنسبة للعامة . التحمت التيارات السياسية والجدل المنطقي ، وجندت الطاقات الفكرية واللغوية لمصلحة الدين وما يتصل به . لقد كانت مسائل الله والايمان مسائل جوهرية في عهد الفارابي ، بل بعدا من ابعاد الشخصية الاسلامية ، أفرادا وجماعات .

ان عصر الفارابي عصر موجات جارفة من الشك ، البعض ينكر وجود الله ، والبعض يميل الى التأليه أي يقول بوجود اله ، ولكنه ينفي امكانية الوحي والانبياء ويرفض العبادات • فالالحاد والزندقة يدخلان في نطاق الدين كوجهين سلبيين للايمان • والفلسفة التي تتناسى ذلك لا تستطيع ان تدعي أنها واقعية • كان رجال العصور الوسطى المسيحية يقولون (الفلسفة خادمة اللاهوت) • وبالفعل ، ان امثال (أنسليم) و (طوماس الاكويني) و (البير الكبير) سخروا الفلسفة للدفاع عن اللاهوت والدين المسيحيين ، كما فعل ابن جبيرول وموسى ابن ميمون وغيرهما من المفكرين اليهود بالنسبة لدياناتهم • فلا غرابة ان يهتم جل فلاسفة المسلمين ، على فترات مختلفة ، باثبات ان الحكمة والشريعة لا تختلفان ، كما يظهر ذلك جليا عند ابن رشد فى « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال » ••

لماذا اتت الالهيات في طليعة أصناف العلوم ؟

ان تبوأ العلوم الالهية صدر الجملة الفارابية التي تعرف الفلسفة لايدل على ترتيب تقييمي • فتكرار « اما ••• » يجعل علم الالهيات وعلم الطبيعة والمنطق والرياضيات على مستوى واحد ، وتأتي « علوم السياسة » على مستوى آخر مواز للاول •

يؤكد هذا الاستنتاج ترتيب العلوم العام الذي خصص له كتاب « احصاء العلوم »[١٧] وتوجد نصوص متفرقة هنا وهناك ، مثل هذا الذي نقتطفه من (« كتاب الجمع ••• ، » ص ٨١) حيث ترد الالهيات بعد الطبيعيات وعلم الاداب الخلقية :

« من تدرب في علم المنطق ، وأحكم علم الآداب الخلقية ، ثم شرع في الطبيعيات والالهيات ودرس كتب الحكيمين تبين له مصداق ما أقوله » (عن اتفاق آراء أرسطو مع آراء أفلاطون) •

وجاء في « كتاب التنبيه ••• ، » (ص ٢٠) ان الفلسفة النظرية :

---

(١٧) نشرة عثمان أمين ، مع تحقيق وتقديم /٢ ، سنة ١٩٦٨ ، القاهرة ، مكتبة الانجلو •

« تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم ، احدها علم التعاليم ، والثاني العلم الطبيعي ، والثالث علم ما بعد الطبيعيات » .

* ★ *

العنصر الاساسي في منهج الفارابي هو العقلانية : استعمال العقل للحصول على سند مقنع ، أي مبرهن عليه ، معقول :

« أول العلوم كلها هو العلم الذي يعطي الموجودات معقولية ببراهين يقينية » (تحصيل السعادة ، ص ٣٦) .

ومن طبيعة كل علم من العلوم الواردة في الترتيب السابق ، الميل الى الاعتماد على براهين يقينية تؤدي الى معقولية ، لافرق في ذلك بين علوم الطبيعة (الاستدلال المنطقي والرياضي) وبين علم الكلام (فالمعتزلة ، مثلا ، كانوا « أهل الرأي ») وبين الفقه (يستعمل الاصوليون القياس والاجتهاد). ان الغاية من العلم، اي علم ، قبل كل شيء ، «سياسية» عمرانية أنثروبولوجية، لان المعرفة اليقينية صالحة ليستفيد منها الجميع . فالعلم الحق ما كان هادفا ، بحيث :

« يسهل [...] تعليم جمهور الامم وأهل المدن » (ص ، ٣٦) أي ان يصبح العلم عنصرا حضاريا وانسيا ، في خدمة الانسان ، لا في خدمة طبقة ما أو أفراد خواص :

« فالطرق الاقناعية والتخيلات انما تستعمل اذن في ان تحصل بها الموجودات أنفسها معقولية تستعمل في تعليم من سبيله ان يكون خاصيا » .

ويحصل اليقين عند الفرد ويسود لدى الجماعات متى حصل اتفاق العقل مع الواقع [١٨] .

* ★ *

نعود الى سؤالنا :

ما هي الفلسفة ، من وجهة نظر الفارابي ، اي في اطار تاريخيته ؟

---

(١٨) للفارابي « رسالة في العقل » نشرها الاب (Mawrice Bouyyes) بيروت ، ١٩٣٨ ، بالمطابع الكاثوليكية .

الفلسفة « أول العلوم كلها » ، بل الاساس الذي عليه تنبني العلـوم . انها معرفة هادفة وموجهة توجيها جماهيريا ، وليست معرفة نخبوية . انهـا علم يستعمل :

« في تعليم العامة وجمهور الامم والمدن »

تلك معالم الفلسفة في الفارابية وأبعادها ومنهجها . بفضل ذلك تبوأت الصدارة . فهي :

« أقدم العلوم وأكملها رياسة ، وسائر العلوم الاخرى هي تحت رئاسة هذا العلم »

قد يعترض البعض بأن « أول العلوم كلها [...] وأقدمها رياسة » ليس يقينا هو الفلسفة . فالفارابي لم يصرح بذلك ، وربما نكون قد شططنا في توجيه فكرته نحو سبل لم يقصدها .

للجواب على ذلك ، تنقل الفقرة التي تلي ، عـن كتاب « تحصيل السعادة » :

« هذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رياسة [...] . وكان الذيـن عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الاطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناء هذا العلم وملكتها الفلسفة ، ويعنون به ايثـار الحكمة العظمى ومحبتها . ويسمون المقتني لها فيلسوفا ، يعنون به المحب والموثر للحكمة العظمى » .

٢ ـ التاريخية الوجودية

تدل التآريخية ، عند الوجوديين المعاصرين ، على وضعنا كموجودين يدفعنا الوجود الى استخدام حريتنا في نزوع نحو المستقبل ، لانه رغم اننا مرتبطون بالحاضر ارتباطا متينا ، مندمجون في الصيرورة الانسانية .

عاش ابو نصر اوضـاعا قلقـة ، في عصر سادته الاضطربات السياسية (القرن ٣ــ٤هـ/٩ــ١٠م) ، واحتك بالشؤون العامة احتكاكا مباشرا عندما اشتغل بالقضاء[١٩] ، وعندما أقام زهاء عشرين سنة ببغداد حيث كانت الحياة

(١٩) كما ورد عند ابن أبي أصيبعة ، عيون الانباء في طبقات الاطباء ، كنسبرغ ، سنة ١٨٨٤ ، ج ٢ ، ص ١٣٤

تصخب بالمجادلات والمناظرات الفكرية والسياسية والدينية ، وحيث ازدهرت المدارس الفلسفية (خصوصا المنطقية) ومراكز للترجمة(٢٠) • ولم يعرف الفارابي ، فيما بعد ، ببلاط سيف الدولة الحمداني بحلب ، حياة هدوء وراحة، بل حياة تواجد فيها رجال « حكم » و « وسيف » و « دولة » مع أشهر الشعراء والفلاسفة واللغويين والعلماء ، على اختلاف الاختصاص • كان البعض من فئة المثقفين يأتي بحثا عن الظهور والزلفى ، والبعض انجذابا للعلم والحكمة • ومن هؤلاء الفارابي • لم يرد ان يكون فيلسوفا منظرا للسياسة القائمة ، وان يدخل في التاريخ السياسي ، كما سيفعله مثلا ابن خلدون الذي بوأ السياسة منزلة واسعة في حياته • لقد خالط الفارابي مجالس سيف الدولة كعالم ومفكر يتسامى عن الابهة الزائلة ، مكتفيا بمشاهدة ما يروج في الواقع، وبالتأمل فيه :

« أخي • خل حيز ذي باطل وكن للحقائق في حيز
فما الدار دار مقام لنا وما المرء في الارض بالمعجز
ينافس هذا لهذا على أقل من الكلم الموجز •
وهل نحن الا خطوط وقعن على نقطة وقع مستوفز ؟
محيط السماوات أولى بنا فماذا التنافس في مركز(٢١)

لقد شك بعضهم في نسبة هذه الابيات وغيرها للفارابي ، مثل المرحوم مصطفى عبدالرازق لما فيها على رأيه ، من تكلف في الاسلوب :

« ينبو عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه، ولما في معانيها من تبرم بالحياة والناس واستهتار بالشراب »(٢٢) (لانه وردت في بعض الابيات « مدامة » يزيل بها هموم صدره !•••)•

نرى ، على العكس ، ان هذا الشعر يلائم طبع صاحبنا ، أتم ملاءمة •

(٢٠) استفاد الفارابي من تلك الترجمات ، فمن غير المحقق انه كان يتقن اللغة الاغريقية •

(٢١) ابن خلكان ، **وفيات** ، ••• ، ج ٢ ، ص١٠٢ ، وابن ابي اصيبعة ، **عيون** ••• ، ج٢ ، ص١٣١ •

(٢٢) **فيلسوف العرب والمعلم الثاني** ، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ص ٦٧ •

انه يعبر عن تجربة وجودية • فبعد ان مارس الفارابي أوجها مختلفة من الحياة العامة ، ورأى أن الناس أميل الى الباطل والكبرياء والتناحر من أجل أتفه الامور ، اختار العزلة الخلاقة « صيانة لعرضه » • ان وضع الفارابي التاريخي فرض عليه ان يتخذ مثل هذه المواقف • انه فيلسوف ؛ وللحكيم ، في مذهبه مقام جليل القدر • لذا ، عليه ان يتحمل جلل المسؤوليات ، لان درجته في المدينة الفاضلة درجة الانبياء ؟ فعليه ان يكون مثالا حيا للاخلاقية وللمبادىء التي يدعو اليها •

« لزمت بيتي ، وصنت عرضا به من العزة اقتناع »

فليس في ذلك « تبرم بالحياة والناس » ، وانما هي مواقف سلوكية لمن لايريد ان ينحرف مع المنزلقين فى « حيز الباطل » مع أولئك الذين يظنون ان « المرء في الارض معجز » على حين ان الناس يعيشون في تباغض مستمر ، ومزاحمات قاتلة •• أما « التكلف في الاسلوب » فقد قرأنا كل الشعر المنسوب الى الفارابي فوجدناه من الصنف الذي اوردنا هنا : الفاظ سهلة متداولة ، وتعابير فلسفية تدل على ترفع النفس والزهد في المزاحمات على المناصب والملذات • ان الفارابي يستجير بالله ، ككل مومن يخاف من « النفس الامارة بالسوء » (قرآن) :

« ياعلة الاشياء جمعا والذي كانت به عن فيضه المتفجر !

•••••••••••••••••••• ••••••••••••••••••••

هذّب بفيض منك ، رب الكل ، من كدر الطبيعة والعناصر ، عنصري!

اما ما سماه المرحوم مصطفى عبدالرازق بـ « استهتار بالشراب » فالاداب الاسلامية (عربية وفارسية وتركية) مليئة بتشابيه تذكر الخمر ، وتتغنى به • ان الفرق جد شاسع بين التشبيه والواقع • فكما تؤول « مدامة » عند الصوفية بـ « الروح » « وبـ » محبة الله ، لماذا لا تؤولها عند الفارابي ، نجعلها كناية عن « الحكمة » ، مثلا ؟

« اشرب مما اقتنيت راحا لها على راحتي شعاع

لي من قواريرها ندامى ومن قراقيرها سماع »

ان التلفظ بكلمة « خمر » أو استعمالها ، شعرا او نثرا ، لايسكر . والشرع لايقيم الحد على قائلها أو كاتبها ! ...

قلنا ان التآريخية الوجودية هي وضع الفرد كموجود يدفعه الوجود الى استخدام حريته لتحقيق مشاريع تدمجه في الصيرورة الانسانية .

ارتحل الفارابي كثير ، وعاشر كثيرا من الناس ، صالحين وطالحين ، فلما اكتملت لديه التجربة ، حاول أن يستخدم حريته لفائدة الصالح العام ، أن يستثمر أصلح الاراء لتحرير المجتمع . من أجل ذلك ، خطط نموذجا للمجتمع الانساني الامثل ، بعد أن استنتج أن ما هو كائن يسير على غير هدى ، فجاء « كتاب اهل المدينة الفاضلة » ليجسد مشروع الفارابي المستقبلي الاصلاحي ، متجاوزا مساويء حاضرة الذي يربطه بالتاريخ .

* ★ *

عن هذا الارتباط المضاعف (بمشروع وبتأريخ) نشأ ارتباط ثالث هو شعور الفارابي العميق بتآريخيته : انه فيلسوف ملتزم (أي مندمج في الصيرورة الانسانية ومسؤول عن مصيرها) وانه مفكر مسلم يؤمن بمبدأ « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » فالاسلام والتفكير الملتزم صفتان تتساندان لبلوغ الرشاد .

الرشاد ، كما توحي به الفارابية ، يؤخذ بمعنيين .
أولا : الحصافة والادراك ، أي وصول الفكر درجة النضج وسداد الحكم. فالتأمل والروية طبيعيان في الانسان يشوقانه الى الاستنباط (من هنا قيمة المنطق) .

ثانيا : يدل رشاد على الاستقامة (قيمة الاخلاق) .

يظهر أن الفارابي يقيس رشاد البشر بمعيارين : تجنب القبح ، وتجنب الضرر . فما خالف المنطق والاخلاق قبيح وضار ، كذلك ، قبيح وضار ما خالف العلم وقوانينه :

« الصنائع صنفان ، صنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط . هي التي تسمى الفلسفة [...] ولما

كانت السعادة انما ننالها متى كانت لنا الاشياء الجميلة قنية ، وكانت الاشياء الجميلة انما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة ان تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة » (كتب التنبيه ... ص ٦) .

ان التفلسف ، لذات التفلسف ، ليس « جميلا » لانه غير « نافع» للانسان . الفلسفة الحق منظومة تأمل يتوصل بها الانسان الى «تحصيل الجميل » . انها غائية ، هدفها الاسمى مصلحة البشر . لذا يمكن ان نؤكد ان الفلسفة الفارابية انسية ، أي نسق يجعل الانسان محور التفكير ويسخر الاشياء لسعادة الانسان . فالافعال الارادية التي تقع في بلوغ السعادة هي الافعال الجميلة ، واما الملكات التي تصدر عنها تلك الافعال فهي الفضائل (كتاب آراء ... ص ٨٦) .

والفضائل ليست خيرا مطلقا ، ليست لذاتها . ان السعادة هي وحدها : « الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ، ولا في وقت من الاوقات ، لينال بها شيء اخر » (ص ١٩)(٢٣) .

اما الافعال القبيحة والضارة فتبعد عن الفضائل وتعوق عن السعادة ، لان السعادة « انما ننالها متى كانت لنا الاشياء الجميلة : [...] والاشياء الجميلة تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة » الفلسفة ، اذن ، هي مصدر السعادة .

** ** **

ولهذا المصدر ابعاد مكانية وزمانية ، أي تاريخ . اما التاريخية فتخص السبل المؤدية له . فما سماه بعض المؤرخين بتصوف الفارابي ، قد يطلق عليه « مثالية » . لكن ، بما أنها نظرية بوصفها اتجاها فكريا ، واخلاق والتزام، بصفتها فلسفة عملية ، نفضل تسميتها بـ « انسية اخلاقية » ، وهذا صريح عند الفارابي نفسه . فبعد ان قسم الصنائع الى صنفين ، مايختص بتحصيل الجميل وما يختص بتحصيل النافع ، دخل بنا في التفاصيل : فالجميل نفسه صنفـــان :

« صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها ، وهذه

(٢٣) نجد في هذا نكهة معاصرة تذكرنا بمفوم الواجب في أخلاقية (كانط) .

تسمى النظرية • والثاني به تحصل معرفة الاشياء التي شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها • وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية » •

*** *** ***

الفارابية « انسية اخلاقية » ، وهذا ما دفع أبا نصر ليجعل «المسؤولية» أساسا لفلسفته المدنية • والمسؤولية تستلزم الحرية ، في النظر وفي العمل ، فالفعل الحر حقا ما رمى الى غاية ، ما التزم بقصد واع ، في حين أن االسلوك الغضبي والانفعالي ، والبحوث العلمية المجانية ، لايقوم الا على حرية وهمية، الفعل القصدي الارادي هو وحده فعل حر •

«الخير الافضل والكمال الاقصى انما ينال ،أولا،بالمدينةلا بالاجتماع الذي هو أنقص منها » •

حقا بالمدينة الشعور بالمسؤولية اكثر حدة وعمقا سواء مسؤلية العين أو مسؤولية الكفاية •

تقوم المدن على شبه تعاقد اذ يختار الافراد والجماعات التساكن والتعاون ، وتقوم على ارادة التمدن • اما اجتماع ما ، فأنقص من المدينة • وسبب النقصان ، هو ان « الاجتماع » قد يكون عفويا ، عارضا ، مؤقتا ، وقد يسوده فوضى • أما « المدينة » فاجتماع منظم ، وقار ، يتجلى فيه الاحتياج الى تقسيم الاعمال واحترام القوانين • يشعر كل فرد فى « المدينة » بمسؤولية نحو ذاته ونحو الاخرين :

« ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار ، أمكن ان تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور [•••] • فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة ، هي المدينة الفاضلة » (كتاب آراء ••• ، ص٩٧) •

*** *** ***

فلسفة الفارابي تتاج تأمل وتنظير صدرا عن مشاهدات وتجارب تختص بما هو كائن في واقع العالم الاسلامي ، بالقرن الرابع الهجري ، بعد ان اتسعت الرقعة الجغرافية في هذا العالم وتمت لصالحه مثاقفة (Acculturotim)

غزيرة المسالك مع قابلية للتفتح فائقة ، وان عاكستها أحيانا قوى محافظة لها سلطان مادي ودالة معنوية • في هذا الجو من التوتر الخلاق ، عاش وتأمل أبو نصر ، فجاءت الفارابية صدى لتآريخيته ، وسمت الى مستوى الاحداث• ولكي تصل منظومة فلسفية الى مستوى الاحداث ، لابد لها من الاعتماد على منهج نقدي وعلى نقد ـ ذاتي •

وبالفعل ، ان الفلسفة الفارابية تأمل نقدي وتساؤلي ، غايتها ان تخول الانسان الاندماج في محيطه الحضاري وفي وعي ذاته والقيم التي تنبني عليها العلاقات المجتمعية حتى يتميز القبيح من الجميل ، والسلوك الزائف من السلوك الصادق ، تميزا يفتح المجال للتطور والنمو والتجاوز •

فاذا لم تنطلق تلك الاهداف من المعطيات الطبيعية والانسانية ، بجانبيها النظري والتطبيقي ، (أي مما يسمى اليوم بـ « الثقافة العامة ») باءت بالفشل • يرمي « كتاب احصاء العلوم » الى بلورة الثقافة العامة الواجب توفرها لانارة السبل رغبة في التنظير والعمل • فالفارابية تأليف يمتزج فيه الرأي بالتطبيق لكونها صدى للعوامل المجتمعية القائمة • من هنا كانت تأملات قصدية تتحرك بتوتر نحو هدف أخلاقي ومجتمعي واصلاحي ، ضمن نظرة خاصة عن الكون والانسان ، وفي اطار تأريخي معين •

* * *

ما يراد من المدينة ، أية مدينة ، وكذلك من الامة ، أية أمة ، ومن الانسانية جمعاء هو ان تكون « فاضلة » • فغالبا مايتحدث الفارابي عن المدينة دون ان ينعتها بـ « الاسلامية » ، ويستعمل « أمم » بصيغة الجمع ونكرة ، ويتكرر ذلك مرات في نفس الصفحة (مثلا ، ص ٧٠ من كتاب الملة •••) • كذلك توخذ « ملة » على العموم :

« الملة هي آراء وافعال مقدرة مقيدة بشرائط » (كتاب الملة ••• ٤٣)•

كما تطلق ملة على الدين ، ويراد بها الاسلام أو غيره من الاديان : « الملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة » (ص ٤٦) •

ولقد خصص الفارابي القسم الاول من كتاب « الملة » لعلاقات الفلسفة

وصناعة الفقه بالملة ، وخصص القسم الثاني لـ :

« العلم المدني على العموم والذي هو جزء من الفلسفة »[٢٤] •

ومهمة هذا العلم الاولى :

«أن يفحص على السعادة [•••] ثم يفحص عن الافعال والسير والاخلاق والشيم والملكات الارادية حتى يستوفيها كلها ويأتي عليها » (ص٥٣) •

نفس الملاحظة بالنسبة لاخلاق • يطلق صاحبنا « أخلاق » على العموم، دون تقييد باسلامية أو اغريقية أو غير ذلك • وكثيرا ماترد مرادفة لفلسفة • ومعيارها « الفضيلة » •

الفضيلة أساس في الاخلاق ، وأساس في السياسة ، وفي كل ما يشمله العلم المدني • فمن الجائز ان يقال عن الفارابية انها « فلسفة الفضيلة • » لقد كتب أفلاطون على باب الجمهورية : « لايدخل هنا من ليس مهندسا » ، أما على باب المدينة الفارابية ، فيمكن ان يكتب : « لايقبل هنا من ليس من أهل الفضيلة » • فلا أخلاق ولا دين ولا حياة مدنية ولا سعادة بدون فضيلة •

اعتبر االفارابي الفضيلة حدا وسطا بين الافراط والتفريط • فالكرم ، مثلا ، حد وسط بين البخل والتبذير :

« ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا » (قرآن ، ١٧ ، ٢٩) •

والشجاعة :

« خلق جميل وتحصل بتوسط في الاقدام على الاشياء المفزعة والاحجام عنها • والزيادة فى الاقدام عليها يكسب التهور • والنقصان من الاقدام يكسب الجبن ، وهو خلق قبيح » (كتاب التنبيه ••• ، ص ١١) •

**   **   **

(٢٤) ص٥٩ . انظر كذلك الفصل ٥ من « احياء العلوم » حول «العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام ، وتحصيل السعادة » ص ١٦ ..

العلم المدني ، اذن ، فلسفة ملتزمة وحكيمة ، تراعي التوسط • وليس الغرض من تأليف « تحصيل السعادة » الا احصاء الفضائل التي بها يسعد المرء • وهي اربعة اجناس : نظرية وفكرية وخلقية وعملية • هذه الاجناس لاتخلو ان تكون بالطبع او بالارادة ، مع العلم ان الارادة انما تكمل ما هو طبيعي في الانسان • فلولا تدخل الافعال الاختيارية القصدية ، لما تأهل أي فعل لان يقال عنه انه « خلقي » او غير خلقي • ان السلوك الخلقي يصدر عن ارادة حرة تتخذ مواقف ، ايجابية أو سلبية ، من معايير الاخلاق •

يؤكد الفارابي ، في « التنبيه على سبيل السعادة » ، أن النزوع الانساني الاول الذي تتمحور وتتجند حوله الميول والرغبات وكل قوى الفرد ، هو السعادة • انها الهم الاقصى ، وغاية الغايات في حياتنا • ولتحقيقها ، لابد من ان تتوفر شروط ، أهمها التفاهم والتعاون بين الافراد وبين المدن وبين الامم • ويتم التعاون ويصل الى أوج الكمال في « المدينة الفاضلة » لانها خير المدن ، وفي الامة الفاضلة التي تتعاون مدنها تعاونا منظما ، وفي العالم الفاضل ، وهو الذي تبلغ فيه الامم أكمل تعاون لبلوغ السعادة جماعيا • فالخير الاسمى ليس ما تحققه الارسطوقراطية الاثينية ، أو خاصة المسلمين من رجال الدولة واصحاب السيف أو القلم ، بل الخير الاسمى هو ما تحققه البشرية جمعاء ، اذا اكتملت لديها شرائط المجتمع الفاضل •

وتقابل المدينة الفاضلة المدن الفاسدة ، بأشكالها الخمسة : الجاهلة ، والفاسقة ، والمبدّلة ، والضالة ، وأخيرا مدينة النوابت (اخلاط من القوم يضرون بالمجتمع ويعوقونه عن الحصول على السعادة) •

المدينة الفاضلة وحدها تخول القوم تحقيق السعادة العليا • فالسعادة، كالمدن ، أشكال تختلف كثافة ودرجات :

« ان السعادات التي تحصل لاهل المدينة تتفاضل ، بالكمية والكيفية ، بسبب تفاضل الكمالات التي استفادوها بالافعال المدنية • وبحسب ذلك تتفاضل اللذات التي ينالونها »(٢٥) •

---

(٢٥) **السياسة المدنية** ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٤٦هـ ، ص ٥١ ـ ٥٢ •

هذا تعريف لاحد معاني « سعادة » عند الفارابي ، وهو المعنى الذي يروج اليوم ويعبرون عنه بـ "La quclite delare" فالعلم المدني جزآن ، جـــزء يشتمل علـــى تعريف السعادة عامة ، وجـــزء يشتمل علـــى تحديد شرائط حصولها ، من شيم وأفعال .

ولكي تشمل السعادات ، أكثر ما يمكن من افراد المدينة ، وأكثر مايمكن من مدن وقرى الامة ، ولكي تدوم وتصان من عبث الظروف ومن سيئات « النوابت » ، يلزم قيام « سياسة مدنية » . وغاية السياسة ان تجعل الناس يبلغون السعادة :

« وبلوغ السعادة انما يكون بزوال الشرور عن المدن والامم »

فعلى أية قاعدة تقوم السياسة المدنية ؟

فعلى أية قاعدة تقوم السياسة المدنية ، وفي الامة بين المدن ، وفي العالم بين الامم لان استحكام « الافعال والسير والاخـــلاق والشيم والملكات الارادية » لايمكن ان يتم لانسان واحد ، بل انما يحصل بالفعل عندما توزع المهام في جماعة .

ويؤكد العلم المدني انه اذا توزعت المهام في جماعة ، فلن يستطيع من فوض اليه الامر في شيء منها ان يقوم به :

« ويستعمله دون ان يعاونه آخر بالنوع الذي فوض اليه القيام به ، ولا ايضا ذلك يمكنه ان يقوم بما فوض اليه دون ان يعاونه ثالث . وانـه لايمتنع مع ذلك ، ان لايوجد فيهم من لايمكنه بفعله الذي فوض اليه دون ان تعاونه جماعة ... ، » (كتاب الملة ... ، ص ٥٣)

لماذا الانسان مفطور على التعايش والتعاون ؟

لانه من الانواع التي :

« لايتم لها الضروري من أمورها ، ولاينال الافضل من أحوالها الا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد . والجماعات منها عظمى ، ومنها صغرى . فالعظمى هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون . والوسطى هي الامة ، والصغرى هي التي تحوزها المدينة » (السياسة المدنية ، ص٣٩).

وللاجتماع مستويات ، تبدأ بالاسرة (مجموعة افراد) لتصل الـــى الجماعة العظمى ، وهي

« الجماعة الانسانية الكاملة على الاطلاق » (ص٤٠) ٠

اي جمعية الامم حيث يتم التعاون العالمي وتسود المساواة ، فلا يتميز انسان عن آخر ، ولا أمة عن أخرى الا :

« بشيئين طبيعيين ، بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية ، وبشيء ثالـث وصفي وله مدخل ما في الاشياء الطبيعية ، وهو اللسان ، أعني اللغة التـي بها تكون العبارة » (ص٤٠) ٠

هذا هو « العلم المدني » علم الاشياء التي بها أهل المدن يجتمعون وينال كل فرد السعادة بمقدار ما اعد له بالفطرة (تحصيل السعادة ، ص ، ١٦) ، وما اعدته له المدينة والامة ، ومجموع الامم من فرص صالحة يستثمر فيها فطرته وسعادته ليسهم في اسعاد الانسانية كلها ، «الجماعة العظمى » وتنمية فطرات فرد فرد ٠

السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو :

هذا التعاون الذي تستلزمه كل سياسة مدنية ، ما اساسه ؟

سؤال يضعه كل مفكر عمراني ٠ نجده ، مثلا ، عند ابن خلدون وعند روسو صاحب « العقد الاجتماعي » ٠ وقد أجاب عليه الفارابي قبل هؤلاء : ان « الترابط » هو أساس التعاون ، على اختلاف المستويات ٠

وماهو الارتباط ؟

الارتباط أنواع ، اما عن عصبية بالولادة « من والد واحد » ، أو بالاشتراك في التناسل أو التصاهر ، واما :

« بالايمان والتحالف والتعاهد على مايعطيه كل انسان من نفسه ، ولاينافر الباقين ولايخاذلهم ، وتكون أيديهم واحدة في ان يغلبو غيرهم وان يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم وان يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم » (كتاب آراء ٠٠٠، ص ، ١٢٩ـ١٣٠) ٠

ويدل « ترابط » أيضا على الانتساب الى مقومات « الامة » ، في معنى شبيه بالمفهوم الذي اخذته « أمة » منذ القرن التاسع عشر :

تشابه الخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللغة واللسان . وان التباين يباين هذه ، وهذا هو لكل أمة . فينبغي ان يكونوا فيما بينهم متحابين ، ومنافرين لمن سواهم ، فان الامم انما تتباين بهذه الثلاث » (ص ١٣٠) .

فالترابط اللساني والترابط العاطفي والعصبيات ، ... تعطي للتعاون المدني أساسا طبيعيا ، وتجعل منه بنية متينة وقارة للاجتماع « النافع » و « الجميل » الذي هو عنصر من كيان المدينة الفاضلة .

تتيجة لما سبق : السعادة لاتتم الا بالتعاون ، والتعاون يستلزم تقسيما للمهام . فكل واحد مطالب ، « حسب الطاقة الانسية » ، بأن يقوم بواجباته الفردية في مقابل تعويض من مردود أفعال الجماعة .

هنا تدخل فكرة المسؤولية ، مرة اخرى . فكل فرد مسؤول ، وكل مسؤول مطالب بسلوك ينسجم مع مسؤوليته ومع اهتمامات محددة ، حسب درجة وعيه وأفق مهامه . فرئيس المدينة الفاضلة ، مثلا ، لايتصرف كما اتفق، ولايمكن ان يكون اي انسان اتفق :

« لان الرئاسة انما تكون بشيئين ، احدهما ان يكون بالفطرة والطبع معدا لهما ، والثاني بالهيئة والملكة الارادية [...]فليس كل صناعة يمكن ان يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها المدينة .

يعهد الى الرئيس بمهمة هي أشرف المهام : ان يسير أمور المجتمع ،مذللا ومروضا الصعاب . فهو مطالب بأن يكون مبعث النظام والتناسق ، في كل مرافق الحياة المجتمعية وكأن مكانه من المدينة كمكان القلب من جسد الانسان . انها وظيفة سياسية . وهل السياسة سوى تحمل مسؤولية تدبير شؤون الدولة ، ما صغر منها وما كبر ، على الوجه الاكمل ، بحثا عن الاصلح ، لفائدة أكبر ما يمكن من الناس ؟

ان الدولة (سلطة ، ونظام ومسؤولية ، ومبادرات) ليست لذاتها ،

وليست غاية الانسان ، وانما هي وسيلة لتحقيق الانسان الفاضل ثم الافضل، في مجتمع فاضل ثم أفضل .

فمن هو السياسي المعبأ لمثل هذه المهمة العظمى ؟

أين يجد سنده ومصدر القدرة على تحمل العبء ؟

يجيب الفارابي أن السياسي الجدير بأن يصبح رجل دولة ورئيسها ، هو القادر على أن يسمو الى درجة العقل الفعال ويمتزج به امتزاجا كليا ، ليستلهم منه الهداية مباشرة . فكلما حصل اتصاله بالعقل كسبا ، قلنا انه فيلسوف . وكلما كان اتصاله هبة الهية ، قلنا انه بني . ويحصل الكسب بالرياضيات والمجاهدات والتأمل .

بناءا على ذلك ، من جملة ما يمكن ان نستنتج هو أن الفلسفة ، مثل النبوة ، مسؤولية عن تحرير المجتمعات والافراد .

ومهما توفرت خصائل الرئاسة في انسان لايستطيع وحده ان يقوم بمجموع أعباء « الدولة ويستوفي شرائطها كلها » ، بل يضطر الى الاستعانة بمن ينظر الى كل ما يحتاج الى أن يستنبط من الفقه (كدستور عام متفق عليه) ماتقتضيه الاوضاع . ولهذا المستنبط دور آخر ، هو أن يستخرج :
« صحة تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الاشياء التي صرح فيها بالتقدير (كتاب الملة ... ، ص ٥٠) وبالنسبة لتقسيم المهام : فالمستنبط يمثل السلطة القضائية ويحمي السلطة التشريعية من تعسف هيآت التنفيذ .

نستنتج من هذا ، كذلك ، أن الفارابي يدعو الى « الاجتهاد » و « القياس » . انها صيحة اصلاحية ، « تقدمية » أطلقها الفارابي في وجه الذين نادوا ، وينادون ، بغلق باب الاجتهاد في الفقه الاسلامي .

مرافعة من أجل الفلسفة والمنطق

يصل بنا العرض الى المرحلة الرابعة ، بعد ان استنتجنا أهم عناصر تاريخية الفارابي الابستيمولوجية والوجودية ، والمباحث البارزة في فلسفته .

انطلقنا في الفصلين السابقين ، مـن هذا المبدأ : للمنظومات الحيـة (والفارابية احداها) حقول تتكون فيها أحاديث (Discours, discours) وفي كل حديث تتماوج أسئلة ، منها ما تعقبه أجوبة ومنها ما يبقى يتيما • فحدة الحياة تتقوى مع درجة القلق الذي يحدث توترا في النسق •

ان الفيلسوف الحق ظمآن أبدا الى تحول الفكر ، على مساحة المعرفة الانسانية • حديثه حديث عن ومن معطيات العالم ، في تحولاتهـا وتفاعلـها وتكاثرها • قيل ان الحياة مأساة بالنسبة لمن يحسون ، وملهاة بالنسبة لمن يفكرون • عاش الفارابي بالاحساس وبالتفكير ، أوضاع العالم في عصره • [فهل نقول اليوم شيئا أكثر جرأة وأكثر اصلاحية وواقعية مما حاوله ؟]قد يجيب الفارابي بأن قلقنا هو قلقه ، كلاهما يردد صدى الاخر ، لقد اكتسبت الفارابية حق المعاصرة ، في مرحلة التصنيع من تاريخ التقدم العلمي ، لانها فلسفة ــ الكل ــ للكل ، ننعت الفارابية بـ »فلسفة ــ الكل« لكونها تبحث عن شمولية الوجود ، وهي أيضا « فلسفة ــ للكل » بمعنى انها ترمي الى شمولية المستفيدين من كل الموجودات :

«هو الذي خلق لكم الارض جميعا »(قرآن ، ٢ ، ٢٩) •

الله خلق لجميع البشر جميع ما في الكون • تلك هي «حكمة الخالق» التي هيمنت على تفكير « الحكماء الاسلاميين » • ان « فلسفة ــ الكل ــ للكل » نقطة التلاقي بين تآريخية الفـارابي الوجودية وتاريخيـة الابستيمولوجية •

** ** **

أحس الفارابي بالاخطار المحيقة بالعالم الاسلامي ، وبغلبية « المدينة الجاهلية » « والمدينة الفاسقة » وغيرهما على ما يجب ان يكون • وفكر في الصراعات التي يخوضها الناس بعضهم ضد بعض طمعا في المال أو الجاه ، ففضـل تقشـف العيش ، والزهـد في الجـاه ، تجنبا للتباغض والتقاتل • هكذا وجد رضاء الضمير وابتعـد عن العبث ، لقـد حقق ما تصبو اليه نفسه من سـيرة في سـبيل السـعادة ، وجاهد بتفكيره وقلمه من اجل انتشار الفضيلة وبلورة مفهوم السعادة الحقيقيـة • من هنا ، يمكن اعتبار الفارابية فلسفة مأساة وملهاة ، في نفس الان ، كمـا هي فلسفة نظر وعمـل •

أبو نصر مسلم وفيلسوف ، والايمان والفلسفة في نظره التزام ينبع من نفس الحقيقة الوحيدة (فلا اختلاف بين الحكمة والشريعة ، وان اختلفـــا في وسائل السعي الى الحقيقة) •

لن يتردد متتبعو تأريخية أبي نصـر ان يعتقدوا أنه يكون حكيما حقا ، ومسلما حقا • فالفارابي المسلم يبحث عن التحرر من الاضطراب ، منطقيا وأخلاقيا ، ليصل الى السكينة التي يمنحها الله المؤمنين :

هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ، (قرآن كريم) •

والفارابي الفيلسوف يطمح ان يصل الى ما كان يصبو اليه ديمقريطس والابيقوريون والرواقيون ، الى الـ «أطراكسيا» ، ذلك الاتزان في اللذات والتناسق في الحياة ، رغبة في التغلب على سيطرة الاهواء والانانية • فالحكيم الحق يعتبر هذه الحال المستلذة من الاتزان مثلة الاعلى في السلوك ، وهي التي يقول عنها في القرآن :

«يا أيها النفس المطمئنة • [ارجعي الى ربك راضية مرضية،] فادخلي في عبادي ، وادخلي جنتي » ذلك وضع الفارابي التآريخي ، وتلك مواقفه • فالفارابية فلسفة تبحث عن الحكمة العملية التي هي ، كما يقول أبو نصر ، «الفضيلة التي تشمل الفضائل كلها» ، وتجعل من كل فاعل أخلاقي صادق النية فيلسوفا كاملا :

والفيلسوف الكامل على الاطلاق هو ان يحصل له العلوم النظرية وتكون له قدرة على استعمالها في كل ما سواها بالوجه الممكن فيه (تحصيل السعادة ، ص ٣٩) •

الفيلسوف الكامل على الاطلاق ليس برجل النظريات ، بل من يطبقها على اعماله ببصيرة يقينية ، انه من يجعل من ارادة التطبيق فضيلة ومبدأ يمنحانه قدرة بها ينمي ويصلح المدن والامم بالوجه والمقدار الممكنين (انظر : تحصيل السعادة ، ص ٣٩) •ان الفيلسوف ، بهذا المفهـــوم ، امام به يقتـــدى في السلوك الفردي ، يهتدي الناس بسيرته وآرائه فـــي :

جميع الافعال والفضائل والصناعات التي هي غير متناهية فتبين ان معنى الفيلسوف والرئيس الاول والملك وواضع النواميس والامام ، معنى كله واحد (ص ٤٣) ٠

تلك هي الفلسفة بالحقيقة ، وذلك هو الفيلسوف بالحقيقة ٠ أما :

« الفلسفة البتراء والفيلسوف الزور والفيلسوف البهرج والفيلسوف الباطل فهو الذي يشرع في ان يتعلم العلوم من غير ان يكون موطأ نحوها ، فان الذي سبيله ان يشرع في النظر ينبغي ان يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية وهي الشرائط التي ذكرها افلاطون في كتاب السياسة ، وهي ان يكون جيد الفهم والتصور للشيء الذاتي ، ثم ان يكون حفوظا ، وصبورا على الكد الذي يناله في التعلم ، وان يكون بالطبع محبا للصدق واهله والعدل واهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ٠ وان يكون غيره شره على المأكول والمشروب ٠ تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدنيا وما جانس ذلك ، وان يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، ورعا سهل الانقياد والعدل ٠٩ » (ص ٤٤ـ٤٥) ٠

استطاع الفارابي بفضل « ثقافته العامة » (الاسلامية والفلسفية واللغوية والفنية) ، ان يعطي نسقا كاملا وشموليا نسيجه الشعور بمسؤولية سياسية ودينية حول تسيير العالم ٠ دفعت تلك المسؤولية بالفارابي الى ان يخطط للمواقف الاخلاقية الواجب اتخاذها حتى يتغلب المصلحون « العمرانييون » على الاضطرابات التي تخل بالتوازن بين الطبيعة والمجتمع ، وبين علاقات الافراد داخل المجتمع ٠

اعتقد الفارابي ان الاضطرابات المجتمعية أخطار على الثقافة ، وعلى الدين وعلى الانسانية ٠ فلا بد من ان يمنطق البحث في الطبيعة وتمنطق الظاهرات الانسانية ، عسى الانسان ان يتجنب ما منها يصدر عن أخطاء التفكير ٠ من هذا المنظار الانسي ـ الاخلاقي ، جاء اهتمام الفارابي بصناعة المنطق عامة وبـ « الاورغانون » خاصة ، تلخيصا وتكييفا وتعليقا على كل جزء ٠ « عرب » الفارابي منطق ارسطو تعريبا مكيفا ، بمعنى انه ابتعد عن

الحرفية وانتقى الصيغ العربية والالفاظ الكثيرة التداول ، واستعار الامثلة من ثقافة اهل عصره ، مخاطبا الناس حسب ما يفهسون • فهو وان لقب بـ « المعلم الثاني » في المنطق ، يجوز ان نلقبه بـ « المعلم الاول » ، بين معاصريه ، في تعليم المنطق وتعميمه • فالمجهودات الفكرية التي بذلها الفارابي من اجـــل
تعليم المنطق وتعميمه فالمجهودات الفكرية التي بذلها الفارابي من اجل المنطق
تقدر بنصف مجموع ما قام به في الميادين الاخرى :

« الفارابي منطقي فى كل شيء : في تفكيـره وتعبيـره ، في جـدله ومناقشته ، في عرضه واستدلالـه » (٢٦) أليس الغرضـ من صناعة المنطق هـــو :

« تعريف جميع الجهات وجميع الامور التي تسوق الذهن الى ان ينقاد لحكم ما على الشيء انه كذا ــ أي حكم كان ــ والتي بها تلتئم تلك الجهات والامور « ؟ ومنفعة هذه الصناعة انها هي وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد اليه اذهاننا هل هو حق ام باطل » • (٢٧) •

المنطق اساس الجدل السياسي والجدل الفقهـي ، واساســي في كـــل المعاملات ، خصوصا وقد فرض الاسلام المساواة بين مجموع الامة ، فتقوى التنافس بين الافراد واحتدت الصراعات الفكرية • ويقال عن علوم اللغة نفس الشيء ، لان اتقان الخطابة وأساليب المجادلات ضروري لمن يرمي الى اقناع او تربية او اصلاح ، اي للمسؤولين عن التعليم أو عن أمور المدينة أو الامة • فكما أن الذي يعلم « البيان » يسمى عند اليونان بـ « سوفيسطيس » قبل ان ينتقل اللفظ الى معنى اوسع (= المجادل ، المبالغ في الجدل ، وهـــو معنى قدحي) ، نجد ان لكلمات عربية رائجة ظلالا تعليمية • فالفقيه والمتكلم كلاهما يحسن البيان ، ليتقن الجدل ، و « فقه اللغة » والنحو عرفا الكثير من المدارس والمناظرات • فلا غرابة ان تلتحم هذه العلوم بالمنطق ، ولا مندوحة للفارابي ، العمراني والمصلح السياسي ، عن الاهتمام بها جميعا ، كامـــل

---

(٢٦) ابراهيم مدكور ، المصدر المذكور سابقا ، ص٧٤ •
(٢٧) **كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق** ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ، ١٩٦٨ ص ١٠٤ • انظر كذلك ص ٩٦ •

الاهتمام ، فاذا أمكن الناس أن يتصرفوا بمنطق صحيح في الاشـياء الخاصة والعامة ، لا محالة أنهم واصلون الى الفضيلة ، فالحقيقة ، ثم الى السعادة :

« لما كانت الفلسفة انما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز انما تحصل بقوة الذهن على ادراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه • وقوة الذهن انما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق انه حق يقين فنعتقده [••] ، والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق « (كتاب التنبيه » •• ، ص ٢١) •

* ★ *

لقد وقف ابو نصر طويلا عند مبحث « حقيقة » ، انها قمـة هيكـل فلسفته • فكأننا به ينادي ، أينما حل بين الحكمـاء ، أو اللغويين ، أو المتكلمين ، أو الفقهاء ، •• :

« وحدوا صفوفكم حول الحقيقة • فالحقيقة واحدة »

ان الاختلاف بين الدين والحكمة ، وبين فلسفة وفلسفة ، لا يدل على تعدد الحقيقة ، بل على نقصان في التفكير أو في الاطلاع • فمصدر النبـوة (عن الرؤيا أو الكشف أو الوحي) والمعلومات الفلسفية العقلية ، والمعرفـة العلمية التجريبية المكتسبة ، مصدر واحد ، هو العقل الفعال • ان :

« قيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت الينا منه ، بل بالاصـل الذي اخذت عنه • والنبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمـدان علمهما من مصدر رفيع • والحقيقة النبوية الفلسفية هما على السواء نتيجـة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الالهي على الانسان ، عن طريق التخيل او التأمل » (٢٨) •

اللازم اعتقاده هو التفرقة بين الضروري والممكن ، اذ تعتبر اساسـا من اسس منهج الفارابي ، اعتمد عليها في الكثير من الاستدلالات ، مثـلا ، عندما اراد أن يثبت وجود الله ، ميز بين طبيعة الواجب وطبيعة الممكن •

---

(٢٨) ابراهيم مدكور ، **في الفلسفة الاسلامية** ، القاهرة ، ١٩٣٧ ص ١١٨

وبما ان للدين حقيقة ، أو بأصح تعبير ، وجها من اوجه الحقيقة ، من الضروري ان نفلسف الدين « والعلم والفن » والسياسة ، كما أن من الضروري أن نشحن الفلسفة بمعطيات دينية . بذلك نعقلن علم الكلام ونعطي للسياسة المدنية بعدادينيا ، أي « أخلاقية ثابتة » . فلا غرابة أن يناصر الفارابي التجربة ، ويدعو الى العلم الموضوعي ، ويرفض العرافة والتنجيم والسحر والرجم بالغيب ، لما فى ذلك كله من تناقض مع المنطق والعقلانية والاتجاه الديني الصحيح .

استلزمت الفارابية منطقا محكما لانها جعلت من اهدافها الاساسية مشروعا يرمي الى تنظيم العالم تنظيما متناسقا متناغما ، على شكل ما يحصل من تناسق بين الاصوات ومن تناغم في الموسيقى ، هذا الفن المفضل عند صاحبنا (٢٩) .

تلك بعض معالم شخصية الفارابي ، فكريا وخلقيا وسياسيا . يعتمد منهجه على العقلانية والتجربة ، كما تعتمد اخلاقه على الترفع عن المغريات المادية ، وتقوم اخلاقيته على الالتزام بالنظرة الاصلاحية الشمولية . فلسفة الفارابي مذهب نظر وعمل يتكاملان في جدل خلاق . انها ، كما اقترحناه سابقا ، « انسية اخلاقية » .

* ★ *

ادعى البعض ان الفارابية ليست اصيلة ، فنصف آراء الفارابي الفكرية يتصل بالمنطق ، وبالرغم عن ذلك فانه لم يقم في هذا الميدان ، بشيء جديد سوى نقل منطق أرسطو نقلا حرفيا .

نعرف أن الفارابي يومن بضرورة التكامل ويطبق هذا المبدأ في نظريته عن العقول ، كما يطبقه عندما يتحدث عن الاجسام السماوية وعن تقسيم وترتيب العلوم . فلا يضير الفارابية أن تسترشد بالارسطية وبغيرها ، فالخصب الفكري يتم بالاخذ والعطاء . وفعلا ان الفارابية مدينة بالكثير

---

(٢٩) ينسب الى الفارابي اختراع القانون وتطوير الات موسيقية اخرى ، كما يعد من تآليفه « **كتاب الموسيقى الكبير** » حققه غطاس عبد الملك خشبة، دار الكاتب العربي ، القاهرة .

لارسطو ، كما هي مدينة لافلاطون ، ولغيرهما ، ولكن آراء هذين الحكيمين في صيغها الوسيطية وشيوعها ، جد مدينة بالفضل للفارابي الناقل ــ المفسر ــ الشارح ــ المكيف ــ المحين (٣٠) • هذه مجموع عمليات تـــدل على ان الفارابي استطاع أن يفهم فلسفة السابقين وينفخ فيها من نفسه • لقد تقلدها أمانة ثم حملها رسالة •

ومما تجدر الاشارة اليه هو أن الفارابي الفقيه القاضي و « العمراني » والموسيقي ، •••• ليس مجرد ناقل من لغة الى أخرى ، أي « مترجما » مثل ثابت بن قرة وجرجيوس ، وليس جماعة لآثارالغير ، مثل فرفوريوس الـذي اكتفى بجمع رسائل استاذه أفلوطين :

« يظهر أن الفارابي لم يتبع ، في تلاخيصه الوسطى طريقة ابن رشـد الذي يختصر نص الكتاب في تلاخيصه ويعلق عليه ، بل تبع فيه طريقة الجوامع الصغيرة التي لا تعطي شيئا من نص فورفوريوس او ارسطاليس الاصلي بل تبحث في المواضيع التي يبحث فيها فورفوريوس أو ارسطاليس باسلـوب جديد ، وتوسع في البحث وتعمـق فيه اكثـر مما عمـل في الجوامـع الصغيرة » (٣١) •

يختلف الفارابي مع ارسطو في الكثير من النظريات حتى حول وظيفـة المنطق ، فبينما ارسطو لا يعده من العلوم (رغم كونه مؤسسـه) ويعتبره مجرد آلة تستعملها العلوم الاخرى ، يؤكد الفارابي أن المنطـق علم قائـم بـذاته • فأبو نصر يعرف الى أي حد يسود المنطق الاوسـاط المثقفـة الاسلامية ، يصول ويجول في كل الميادين • انه ضروري لكل من يريـد ان يتفقه في الدين أو يخوض معركة سياسية أو كلامية أو نحوية ، أو ان يدرس الطبيعيات ، •• فصناعة هذا دورها وهذه درجة ذيوعها لا يمكن أن تعد دون العلـوم (٣٢) •

---

(٣٠) من حين ادخل شيئا ما في الحين ، اي صيره معاصرا .
(٣١) محسن مهدي ، في مقدمة **كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق** ، ص ٢٠ ــ ٢١
(٣٢) يعتبر الفارابي المنطق علما ، ويعده احيانا «آلة» : انه صناعة لاتنظر في الاحياء من جهة « ماهي احد الموجودات ، لكن بما هي آلة يقوى بها الانسان على معرفة الموجودات » الفارابي ، المصدر السابق ، ص ١٠٧ .

لقد بين الفارابي قيمة المنطق والحاجة الملحة الى استعماله ، في الفصل الثاني من « احصاء العلوم » ، وهو فصل لفت نظر المؤرخين القدامى أمثال صاعد الاندلسي والقفطي وابن ابي أصيبعة وابن سبعين • واهتم به كذلك الغربيون ، فشاعت ترجماته باللاتينية والعبرية (ومن اشهرها ترجمة ابن طملوس ، في القرن العاشر) ، مع أن ما وصل الى الفارابي من منطق ارسطو كان معروفا اذ ذاك لدى المسيحيين ، المشرقيين منهم والغربيين •

بديهي ان يختلف المذهبان رغم ما يتفقان عليه • فالارسطية تعطي الصدارة للمنطق ، وتلك هي كذلك نظرية الفارابية • بيد أن الاتجاه العام عند « المعلم الاول » متأثر بوسط مقدونه وبوسط أثينا الوثنيين ، وباللغة اليونانية ، في حين ان فلسفة « المعلم الثاني » نشأت في جو ابراهيمي أحدي وصيغت بلسان سامي ، بالعربية • بديهي ، اذن ، أن يتكامل تأثير فلسفة القدامى في الفارابية مع تأثير الاسلاميات والوسط الاسلامي تكاملا وثيقا •

من نقط الخلاف ، أيضا ، أن أبا نصر أضاف الى اصناف العلوم ، كما جاءت في الترتيب الارسطي ، صنفين لهما اهمية كبيرة في المناخ الثقافي الاسلامي : الفقه وعلم الكلام • لم يكتف بذكرهما من بين العلوم ، بل مارسهما • مارس الفقه وهو قاض ، واعتنى بالكلام ليثبت عقيدته الاسلامية بكيفية « مبرهن عليها » ، ولان « الكلام » يعطي السند والضمانة للمعايير السياسية والاخلاقية اللتين بدونهما لا يحصل « علم مدني » أو « فلسفة مدنية » ، كما يستحيل بدونهما الوصول الى « السعادة العظمى » في الحياتين ، الآجلة والعاجلة • جاء في آخر احصاء العلوم (ص ١٣١) حديث عن علم الكلام ، أنه ملكة :

« يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة [•••] وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل » •

اختلاف آخر بين المعلمين : فبينما ينكر استاذ المشائين علم الله بالجزئيات ، يؤكد الفارابي أن علمه تعالى يحيط بكل شيء : [« يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم » (قرآن ، ٢ ، ٢٥٥) ،] وأن من كمال وجود الله أنه : [« لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء (قرآن ، ١٤ ، ٣٨) ،]

اليس الذي خلق الانسان قادرا على ان يعلم : [« ما توسوس به نفسه » ؟ (قرآن ، ٥٠ ، ١٦)] ، « فلا يضرب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين (قرآن ، ١٠ ، ٦١) .

تعطينا « رسالة في العقل » امثلة أخرى عن أصالة الفارابي ، وان لم يتخذ مواقف مضادة لاستاذه ، المعلم الاول ، انها :

« رسالة بكل تأكيد شرقية [...] حقا ، لم يكن الموضوع غريبا في القرن العاشر ، ولكن الفارابي قد درسه ببعد نظر اكثر [...] ، وهكذا لعبت تلك الرسالة دورا هاما ، بالمشرق والمغرب ، فترجمت الى اللاتينية والى العبرية (موريس بويج ، في مقدمته لرسالة في العقل) .

ولنفرض ان الفارابي كان شارحا لارسطو ، ومجرد شارح فقط ، فشروحه تخص المنطق ، والمنطق وحده . على أن التأريخ احتفظ لنا بتآليف أخرى لا تدخل فى علم المنطق ، وهي فارابية أصيلة ، مثل عدد وافر من « الرسائل » التي احتوت على آراء خاصة ، (٣٣) او مثل كتب شهيرة كـ « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « احصاء العلوم » و « الجمع بين رأيي الحكمين » .

اذن ، يمكننا أن نؤكد أن فلسفة الفارابي ليست حصيلة طبق الاصل لما تعلمه من أرسطو ، ولكنها الارسطية وقد تمثلت وتكيفت مع تأريخ وسط اسلامي حي ، بفضل تأملات الفارابي . فلا علم ولا فلسفة دون تأمل شخصي ، ولا تأمل دون تجارب خاصة ، دون تأريخية :

« وليس العقل شيئا غير التجارب . فكلما كانت هذه التجارب أكثر ، كانت انفس أتم عقلا » (كتاب الجمع ... ، ص ، ٩٩) .

ترى الفارابية ان الفلسفة تهيمن على كل شيء ، فهي « أول العلوم كلها » ، وتعطي الموجودات معقولية ببراهين يقينية :] « وتستعمل في تعليم العامة وجمهور الامم والمدن ... »

والفلسفة ، في النسق الفارابي ، « علم » ، (الـ ـــ علم) ، وفي نفس الآن ، منهجية ، أي :

---

(٣٣) انظر : رسائل الفارابي ، نشرة بحيدر آباد الدكن ، ١٩٣٣ .

« طرق البراهين اليقينية في أن تحصل بها الموجودات أنفسها معقولية تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصيا »

لقد رأينا كم للفلسفة ، كما يفهمها الفارابي ، من ميزات ، وكم تلعب من ادوار خطيرة في حياة الانسان ، ليقترب من الحقيقة وليفلح بالسعادة في الدارين • فلا غرو أن الفلسفة ، بهذا المفهوم ، ليست علما عاديا • انها :

« أقدم العلوم وأكملها رياسة ، وسائر العلوم الاخرى الرئيسية هي تحت رئاسة هذا العلم » •

الفلسفة بحث دائب في اللا ـ محدود ، في « الموجودات بما هي موجودة » ، وفي الطبيعيات والرياضيات والسياسة ، على اتساع آفاق المعرفة ، وعلى مدى التأريخ •

** ** **

اليس بمدهش ، اذن ، أن يتصدى ، منذ ألف عام ، مفكر اسلامي ليبرز فاعلية الفلسفة وفعاليتها ، وما تكنه من اجراءات فكرية ومجتمعية ، مهما تداخلت الميادين ، في حين نراها اليوم تتلقى السهام المسمومة ، من كل الجهات ؟ [يتهمها البعض بالرجعية لانها مقر المثالية والمجردات والماورائيات ، منتبئا ومصيرا ، ولانها ضبابية المنهج ومسكنة للعزائم ، في تتائجها • ومن القطب الموازي ، توجه للفلسفة اتهامات تناقض السابقة • ففي نظر اقوام ، الفلسفة منبت الالحاد والاباحية الخلقية ، تفسد على الناس قيمهم الموروثة واعرافهم ، اذ تحمل الفكرلوجيات « الدخيلة » •(٣٤) •

لقد حدد الفارابي معان اجرائية للفلسفة تجعل من نسقه نسق توجيه وعمل ومسؤولية والتزام ، انطلاقا من بنيات دقيقة • انها فلسفة « تقدمية » ، كما هي الفلسفات الحقيقية • فكأن الفارابية (وهي تشرف من قمة ألف سنة) تنتقد انحرافاتنا الذهنية والاخلاقية والسياسية ، حبا في الاصلاح وتأييدا للحقيقة والفضيلة ، وترد على الخصوم ، خصوم الفلسفة المعاصرين ، اليمينيين واليساريين ، لتعيد الامور الى نصابها •

---

(٣٤) فكرلوجيه idéologie idiology

ان الفارابية نسق نقدي ـ اصلاحي :

لا جرم أن الفارابية وفقت في التأليف بين الفلسفة والسياسة ، حتى اصبحتا متضايفتين • ومع ذلك ، قد يعاب على أبي نصر أنه لم يجمع ، في حياته ، بين العمل السياسي والتفكير السياسي ، رغم الحاحه على ضرورة تلحيم النظر بالعمل •

ما حصل عند ابي نصر هو امتزاج التأمل بالعاطفة ، عوضا عن التأمل فى العاطفة وتجنيدهما معا للعمل الفعلي الذي هو وحده فعل حر وعمل في سبيل التحرر ، فبالافعال تأخذ السياسة معناها الواقعي • من هنا يتأتى نقصان في الفارابية ، مع أنها منظومة تقوم على المسؤولية والحرية •

تعلم الفارابي من التأريخ ان العلية نوعان • [الاولى : علية تأثير الاشياء في الافراد (ميدان المعرفة الخاضعة للضرورة ، والفارابي يقرها عن ايمان بالحتمية) • [والثانية : علية تأثير الافراد في الاشياء (ميدان التطبيقات حيث تكمن طاقة المبادرات الشخصية) •] يعترف الفارابي بالعلية الاخيرة كما يعترف بالاولى ، الا انه اعتراف لم يأت عن تجربة شخصية مباشرة ، بالنسبة لتطبيق معطيات السياسة المدنية ، فلم نسجل اية مبادرة من أبي نصر ، في هذا القطاع ، مع ان فلسفته تنطلق من رؤية واقعية ، صادقة •

❋ ★ ❋

فهل الفارابية فلسفة الحرية والالتزام ؟

يجيب الفارابي ان تاريخيته تقوم على الفلسفة وعلى الاسلام ، في تواكب دون انفصام ، وانها مكنته من التحرر ، عن طريق الايمان وما يستلزم من عبادات ومعاملات تربط التوتر الروحي بالاخلاق المجتمعية • فمن هنا ينفتح الباب على المبادرات الشخصية التي تقود الانسان الى تحقيق الغايات التي من اجلها خلق ، الى تحقيق الكمال الاقصى (انظر : تحصيل السعادة ، ص ١٣)•

لن ينال الانسان قسطا من الكمال ، ولن يلتزم ويتحرر بانفراده ، دون تعاون مع الاخرين • فالحرية والمسؤولية والكمال افعال • انها تجسيد عملي لنظريات غائية • فالميل الاصيل في العلم الانساني أن :

« يفحص عن الغرض الذي لاجله كون الانسان ، وهو الكمال الذي

يلزم ان يبلغه الانسان ، ماذا ، وكيف هو ، ثم يفحص عن جميع الاشياء التي بها يبلغ ذلك الكمال أو يمتنع فى بلوغها ، وهي الخيرات والفضائل والحسنات ، ويميزها من الاشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال ، وهي الشرور والنقائص والسيئات » (تحصيل السعادة ، ص ١٥) •

هكذا نجد منفذا للتحرر عن طريق الالتزام الديني ــ الاخلاقي وقد التحم بالالتزام الفلسفي ، أي عن طريق تجنيد العقل والقلب • ان الحرية هي أيضا التزام ، أي مسؤولية وأفعال بها يتم توحيد الحكمة والاخلاق والشريعة ، فيتكون العلم المدني وتشق السبل المستقيمة أمام الفضيلة والسعادة •

نعم ، هذا مخرج مقبول دينيا وفلسفيا واخلاقيا ومنطقيا • لكن من المنظار السياسي ، يبقى السؤال قائما :

لماذا الفارابي لم يطبق ، بالممارسة السياسية ، المنهج السابق وقد وصل اليه وجدانيا وذهنيا ؟

نعم ، هذه مفارقة عند فيلسوف « عمراني » ملتزم • قد يكون الرد على هذه الملاحظة أن الفارابي حقق حد الكفاية من الجرأة ومن الشجاعة في ميدان النظر ، مع حد الكفاية من الحيطة لكي لا يقع في محظور • الم تلقنه « الحكمة » ان في التهور الندامة ؟ الفارابية فلسفة تمرد ، تناهض الانحرافات المنطقية والمجتمعية ، تمرد فكر يعي انعزاله التأريخي (٣٥) ، كما يعي ما في تفكيره من توتر « ثوري » •

فبالرغم عن كل شيء ، تفرض الفارابية تقديرها لما بها من جرأة الرائد وصدق المومن الملتزم • التزمت فلسفة الفارابي ببلورة سيرورة التحرر (٣٦) ، ذهنيا (المنطلق) ، وسلوكيا (الاخلاق) ، ومجتمعيا (السياسة المدنية) • هذا الالتزام جعل الفارابية تحتك بمشكلة اللغة • فالاعمال الفكرية تنتظم ، ذهنيا ، بوسائل تعبيرية ، قبل ان تطبق عمليا ، بفضل الارادة

---

(٣٥) لم تعرف الثقافة الاسلامية ، قبل الفارابي ، أي نسق فلسفي (باستثناء محاولة الكندي) ، وبالاحرى أية سياسة مدنية او فلسفة

(٣٦) سيرورة (process)

الواعية • وتتدخل اللغة ، أيضا ، كأداة ضرورية للتواصل (فلا التزام ولا شمولية دون تواصل) • [على مستوى تأريخ الماضي ، يصعب التواصل ، لان وسائل التعبير تتغير مع الاجيال ، كما تتغير الاهتمامات •

فمعاملة الفارابية ، من الجانب التأريخي ، وعرة لانها تحصره في لغة عصره وفي اهتمامات خاصة بعصره • اما معاملتها تأريخيا ، فقد فرضت علينا ان تتبنى اشكاليته ونؤول لغته ، مستثمرين جهوده لصالح عصرنا •



خاتمة

نريد ، ونحن نختم هذا العرض ، ان نذكر بالخطة **التي اخترنا** ، ان نبرر ذلك الاختيار ، عسانا نضيف مزيدا من التوضيح •

بينا ، المدخل ، ان الطريقة التي سيسير عليها العرض هي قراءة حوارية تأويلية • وبما ان النسق الفارابي عميق وثري ، فبامكانه ان يتحمل تأويلات لا تأويلا واحدا • ونقصد بـ « تأويل » شيئا آخر غير شرح المفردات الواردة في النصوص ، غير العمليات المعجمية • التأويل « صناعة » تعلمنا كيف نرغم سياق الكلام ان يبوح ، صراحة ، بما تظهره وما تخفيه اشاراته • هذه الاشارات قد تقول الكثير لقاريء ولا تقول الا اقل القليل لآخر • ان مصنفات الفارابي غنية بالاشارات ، ما تجهر به كثير ، وما تهمسه اكثر • فما عرضته الصفحات السابقة لا يعدو ان يكون نقلا لما خاطبتنا به الفارابية • انه زاوية من عدة روايات ممكنة ، قراءة من عدة قراءات ممكنة •

مطلوب هذا العرض معرفة مقدار امتزاج آراء الفارابي (أي عالمه الفكري) بوضعه التاريخي ، ومعرفة الجانب العملي والواقعي من تلك الاراء• ولقد عملنا ، ونحن فى سبيل تحسس ذلك ، على ابراز ما في الفارابية قمين بأن يسهم في التيار الحيوي الثقافي ، على مستوى مطامح معاصرينا من العرب والمسلمين ، فكريا ومجتمعيا •

لذا ، عوضا من عرض ، في تأطير تأريخي يحصر الفارابي في حـدود ما كان وما قال ، حاولنا ان نتجاوز الصورة التي صنع له المؤرخون لننتقل الى الفارابية ، كان نفهمها من آثاره ومن تأثير هذه الاثار علينا ، مباشرة او غير مباشـــرة • فالتأريخ يعطي خطاطة تقريبية عن الافراد ، في حين نستخرج من التاريخية الكائن وقد تشخصن وحمل معه ممكناته ، ما ظهر منها وما بطن •

يعلمنا التأريخ ان ابا نصر ولد في مدينة فاراب ، سنة ٢٥٩ ــ ٨٧٠ ــ ومات عام ٣٣٩ / ٩٥٠ بدمشق وسنه ثمانون عاما ••• اما من تآريخيتـــه فنستنتج انه كان شغوفا بالحقيقة والعمل على اظهارها ، وان اهتماماته كانت مجتمعية وسياسية ، أصلا • وعى الاوضاع والتزم باصلاحها ، مما جعله يفضل الجانب العملي في الفلسفة ويركز نسقه على الاخلاقية التي تتجند فعـــلا ، لتصون الناس عن الانحلال والسقوط في « مضادات المدينة الفاضلة » •

ترك ابو نصر مؤلفات • فلمن تركها ؟ [المعاصريه وحسب ؟] اهـي مذكرات رومانطيقية كتبها لنفسه وللخاصة من الفائه ؟]

لا هذا ولا ذاك •

الفارابي فيلسوف ملتزم ، اي يؤمن بفعالية الكتابة ، ويؤمن بوجوب هذا الالتزام على كل مفكر يحترم الفكر ويحب الحرية والتحرر • الكتابـة رسالة / من •• الى •••حول ••• / • فالعبارة الثالثة (حـول •••) هي التي تحدد للثانية ما صدقها • قد نستغني عن الاولى ، عن / «من •••» / لاننا نجهل ماهية الكاتب ، أو ننسب ، خطأ ، الكتابة الى غير صاحبها ، وقد يتستر المؤلف عمدا وراء اسم مستعار •ومع ذلك يبقى الكتاب قائما بذاته ، يؤدي مهمته / « حول ••• » / ويوصلها / « الى ••• » ــ • موضوع الكتاب هو الذي يحدد نوعية القراء • بما ان الفارابية « انسية ــ اخلاقية » فقد التزمت بقضايا شمولية وتوجهت بالضرورة الى اجيال وامم ، الى الانسان وهو يتطلع الى فهم ذاته والعالم ، والى ممارسة التحرر •

اجاز لنا هذا النوع من المعاملة ، بهذا النوع من التأويل « الاستغلالي» ، كون الفارابية ، في اعتبارنا ، جزءا من ذاكرة الامة الاسلامية • انها ذاكـرة تحافظ على جوانب من التراث ولا تحفظها عن ظهر قلب ، بكيفية آلية • انه

احتفاظ نسبي وتقريبي ، كما هي نسبية وتقريبية كل الآراء الفلسفية ، مما يعطيها مرونة ومقدرة على التكيف ، أي قابلية على التأويل •

الفارابية ككتابة ، ادخلت مضامين في نظام مقنن يسمى « اللغة العربية »، بأسلوب فارابي ملائم لجيلها ، أسلوب يخالف اسلوب جيلنا ، كما يخالف أساليب الاجيال التي تفصلنا عن الفارابي • ومع ذلك ، ان رسالة الفارابي تخاطبنا من خلال لغة اليوم ، وفي نطاق مشاكلنا الحالية لان مضامينها « فوق ـ تأريخية » • فلولا ذلك ما امكننا ان نغامر مع الفارابي وان نتواصل معه •

للفارابية ، قراءات ماضيات ، وقراءة حالية ، وستكون لها قراءات في المستقبل • من هنا ضرورة « التأويل » ، بالمعنى الذي اتفقنا عليه في مدخل العرض ، وهو اشبه ما يكون بما تعنيه لفظة « اخراج » عند المسرحيين المعاصرين • بمثل هذا التأويل يضمن للفارابية الاسترسال في الثقافة الاسلامية ، في تجاوب حي معها ، متجاوزة التأريخ الاسلامي •

كل فلسفة لا تثري الثقافة ، ولا تسهم في حوار الاجيال ، تكون اما تافهة ، واما « رجعية » ، تعاكس تقدم الفكر وتحرره ، أي تهدم القاعدة التي عليها ينبني كل تقدم وكل تحرر •

سجلت الفارابية كلاما فى حيز ، على صفحات محدودة بألفاظ معدودة ، في زمان محدد ، بيد أنه كلام نسجت منه مغامرة تندمج في الصيرورة • وذلك ما يجيز محاورتها •

دراسة تحليلية مقارنة بين المنطق والنحو
ورأي الفارابي فيها

الدكتور محمد ابو ريان ـ مصر

مقدمة عامة : ـ

بالامس القريب احتفل الباحثون بذكرى سيبويه عملاق النحو العربي. واليوم نجتمع في حاضرة العباسيين لنتذاكر معا أمجاد فيلسوف عربي ترتبط عبقريته الفكرية بدراسات المنطق الارسطي على وجه الخصوص . ومن هنا جاء البحث الذى اقدمه الى هذا المؤتمر الموقر ، وهو الصلة بين سيبويه ومنطق الفارابي ، اى عن مدى الارتباط بصفة عامة بين المنطق والنحو ، واضعين في اذهاننا ان يكون منطلقا في هذا البحث من اقوال الفارابي ، التي تثير امامنا في هذا المجال مشكلات عدة .

واذا كان كل موضوع انما يبدأ بخلفية تاريخية ، ومن ثم فقد اتضح لنا بصفة مبدئية ان هذه المشكلة بدأت على وجه الخصوص عند السفسطائيين ونحن نعرف كيف اهتم هؤلاء الشكاك اليونانيون بمبدأ النسبية واستطاعوا عن طريق التلاعب بالالفاظ ان يضعوا امام الذهن مشكلة المنطق بكاملها ، اي مشكلة قوانين الفكر الاساسية ، وكانت اللغة وضبطها هي الاداة التي تمكن بها السفسطائيون من هدم اسس الفكر ومعطياته . وكان على «سقراط» ان يقوم بدوره البطولى في عالم الفكر فيحدد معانى الالفاظ ، ويعيد الى

التصورات العقلية مكانتها في عالم الفكر الانساني • وقد أكمل ارسطو المنطق وكانت النقطة الرئيسية التي نجح ارسطو في معالجتها هي انه ربط بين احوال النفس والفكر وبين ألفاظ اللغة ، اى حدد مباحث الالفاظ وقسمها على ضؤ مباحثه في التصورات •

واذا كانت اللغة ، وهي موضوع ضبط علم النحو ، انما تنظر الى الالفاظ من ناحيتين ، الاولى من حيث افرادها وتقسمها الى اسماء وافعال وحروف •••• الخ ، والثانية من حيث تركيبها ، اى ارتباطها على هيئة جمل Sentences مفيدة ، فكذلك الحال في الفكر وهو موضوع المنطق ، فأن ارسطو يقسمه الى الافكار المفرده وهي التصورات Concepts والافكار المرتبطة فيما بينها وهى القضايا Propositions اذن فتقسيم ارسطو المنطقى للتصورات يتفق تماما مع التقسيم اللغوى للالفاظ ، هذا فضلا عن ان المعلم الاول [١] قد اقام لوحة مقولاته Cotegories على اساس لغوى ، كما يقول ترندلبرج Trendleberg ، وكما هو واضح من سياقها •

فأذا انتقلنا الى المدرسة الرواقية فأننا نلحظ ازدياد ارتباط المنطق بالنحو في هذه المدرسة عنه عند ارسطو • فالرواقيون يقسمون المنطق الى الخطابة التي هي نظرية القول المتصل ، والى الديالكتيك وموضوعه القول الذي يتوزع بين السائل والمجيب ولما كان الفكر والتعبير مرتبطين أشد الارتباط • لهذا فقد انقسم الديالكتيك الى قسمين عند الرواقيين ، احدهما يدرس التعبير والاخر يدرس ما يعبر عنه • او بمعنى آخر ، فأن الديالكتيك له صورتان رئيسيتان وهما اللفظ والفكر • واستمرت الصلة تتوثق وتزداد بين المنطق والنحو عند شراح ارسطو في العصور التالية وذلك حتى مطلع العصور الوسطى في الشرق والغرب •

ففى المشرق العربى ، اى ابان ازدهار الحركة المنطقية والفكرية في

الاسلام اتخذت مشكلة هذه الصلة شكل حوار مفتوح بين النحويين والمناطقة • والحق أننا لانستطيع ان نصدر احكاما سريعة في هذا النوع ، اذ انه لم يكتب الى الانتاريخ حقيقي للنحو العربى حتى تتضح من خلاله العوامل التى اثرت في نشأته ، وهل كان المنطق من بينها حقا به •

ويمكن وضع فرض اولى قبل المعالجة التاريخية والموضوعية لهذه المشكلة • فالنحو قد اكتملت اسبابه واصبح صناعة في نفس الوقت الذى ترجمت فيه كتب المنطق الى اللغة العربية ، أي قرابة منتصف القرن الثاني للهجرة ، فهل يمكن القول افتراضا بأن النحو قد وضع على يد الخليل وسيبويه بتأثير من المنطق ؟ واذا اعوزنا الدليل التاريخي ، فربما استطعنا عن طريق التحليل الموضوعي ان نصل الى التدليل على صحة هذا الفرض الاولى الذى وضعناه • ويجب ان نشير في وضوح ، الى ان مشكلة الصله بين المنطق والنحو العربي ظهرت واضحة في القرن الثالث الهجري ، واتخذت شكل خصومة عنيفة في القرن الرابع الهجرى ، حينما تغلغلت العلوم الفلسفية في عقول الناس وركبت موجة الثقافة الاسلامية ابان ازدهارها •

الفارابي واسهامه في حل هذه المشكلة :

واذا كان الموضوع يثير اهتمامنا بصفة عامة ، الا انه يتعين علينا ، ونحن بصدد الاحتفال بذكرى الفارابي ، ان نحدد مدى اسهام المعلم الثاني في هذه المشكلة وفي محاولة تحديد الصلة بين المنطق والالفاظ على وجه العموم • وقد خصص ابو نصر بالفعل مواضع متعدده ، في رسائله ، وفي كتبه لبحث هذا الموضوع • يذهب الفارابى في كتابه الهام « احصاء العلوم» الى القول :

(1) Mckeon, R, the Basic work of Aristotle, Gategorias, ch, 5.

« فصناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى
شأنها ان تقوم العقل وتسدد الانسان نحو
طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن ان
يغلط فيه من المعقولات ، والقوانين التى
تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في
المعقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في
المعقولات ما ليس يؤمن ان يكون قد غلط
فيه غالط . » (١)

يتضح لنا من هذا النص ان الفارابى يرى ان صناعة المنطق ترتبط ارتباطاوثيقا بالمعقولات ، اى بالفكر . فالمنطقى هو الذى يضع القوانين الانسانية التى تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ في عمليات الفكر ، اى ان المنطق عند الفارابى علم ينصب على المعقول وليس على المحسوس ، حيث يبحث في العلاقات Relations والروابط المعقولة بين افكار Ideas وليس بين اشياء Things او موجودات حسيه .

والواقع ان هذا الموقف من جانب الفارابى قد تجاوزه المناطقة الاسلاميون ولا سيما الاصليون منهم، وذلك حينما اعتبروا ان ما في الذهن هو بعينه في العيان ، وبذا اصبح المنطق الصورى منطق وجود وليس منطق فكر فحسب . ذلك لان هؤلاء اكتشفوا ان العلاقات والروابط التي توجد بين الموجودات او الاعيان ، كما يقول الاسلاميون . وهناك مباحث عديده في المنطق الاسلامى لاحصر لها تتجه هذا الاتجاه ، ومع ذلك فالفارابي حينما يتكلم في موضع اخر عن علاقة المعقولات بالالفاظ واما موضوعات المنطق وهى التى فيها تعطى القوانين فهى المعقولات من حيث تدل عليها الالفاظ ، والالفاظ من حيث هى دالة على المعقولات (٢) فأننا نراه يشيرالى

---

(١) الفارابي ، احصاء العلوم . تقديم وتحقيق وتعليق د. عثمان امين ، دار الفكر العربي ، ص٥٣

ان الالفاظ انما تدل على المعقولات ، والمعقولات تدل على الالفاظ . ومعنى هذا ان هناك علاقة وثيقة بين اللفظ ومحتواه Content المعقول ، اى بين الفكر واللغة ولا يمكن ان يوضع معقول أو فكر تحدده قوانين معينة في قوالب ، اى الفاظ ، لاقوانين لها ولا قياس ولا موازين تحددها . ومن هنا جاءت الرابطة الوثيقة بين المنطق والنحو من حيث ان النحو هو علم ضبط اللغة التى هى قواليب الفكر ، ومن ثم فان قوانين ضبط هذه الالفاظ لابد من ان تنطابق مع قوانين ضبط الفكر الذى يشكل محتوى هذه الالفاظ لان الالفاظ في معظمها غير علمية اى انها اصوات داله على معان في معظمها ـ ولا يمكن للمعنى Meaning ان يرتبط بلفظ غير دال عليه دلاله محكمه بناء على الرباط الوثيق بين الفكر واللغه الذى اكتشفه علماء اللغه . اذ ليست اللغه مجرد اصوات ، بل هى اصوات لها دلالات معانى ، وهذا هو الاساس في اللغه التى تخضع للقياس النحوى .

وفي نظرى استطيع ان اصنف الالفاظ التى تكون من هذا النوع في جميع اللغات واميزها عن الالفاظ التوقيفية ،اى ذات الدلاله التعسفيه كأسماء الاعلام التي قد لا تعني شيئا . فالطائفة الاولى من الالفاظ هي التي أطلق عليها ألفاظ منطقية Rational words. اما الطائفة الثانية طائفه الالفاظ الخاليه من الدلاله Meaningless وهى الالفاظ اللامنطقيه او غير المعقوله Irrational .

ثم يؤكد لنا الفارابى الصله بين المنطق والنحو في موضع اخر بقوله :

« وهو يشارك النحو بعض المشاركه بما
يعطى من قوانين الالفاظ ، ويفارقه في ان
علم النحو انما يعطى قوانين تخص الفاظ
امه ما ، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركه

---

(٢) المرجع السابق ص ٥٩ .

تعم الفاظ الامـم كلهـا ، فـأن في الالفاظ
احوالا تشترك فيها جميـع الامم : مثـل ان
الالفاظ منها مفردة ومنها مركبـة ، والمفـردة
اسـم وكلمة واداة ، وان منها ما هي موزونـة
وغير موزونة ، وأشباه ذلك » (٣)

وفي تفسير العبارة الاخيرة التى تذكر ان هناك اختلافات بين لغاتالامم يختص بالالفاظ يورد الفارابى النص التالى :

« وها هنا احوال تخص لسانـا دون لسـان
مثل ان الفاعل مرفوع والمفعول بـه منصـوب
والمضاف لايدخل فيه الف ولام التعريف : فأن
هذه وكثيرا غيرها يخص لسان العرب . » (٤)

يبقى اذن ان فروقا غير جوهريه قد يخالها البعض فروقا اساسية بين الالفاظ كما تصور الفارابى ، لاسيما حين استعرض الاختلافات الموجوده بين لغات الجنس البشرى لكن هذه الفروق ليست بين الالفاظ ذاتها بقدر ماهى علامات البناء الصرف والتعريف وغير ذلك . وقد ادرك هذا الموقف من المناطقه المعاصرين لودفيج فيتجنشتين في قوله وكل علامه معرفه انماتدل على معناها بواسطة العلامات التى تم تعريفها (٥) ، وقد تختلف اللغه العربية مثلا في امرها ، فقد يرى النحوى العربى ان هناك الفاظا ممنوعه من الصرف مثلا،او قوانين معينه لاستخدام ادوات التعريف او اسماء الاشاره ....الخ. ولكن هذه الاختلافات والفروق لا تشكل عبئا كبيرا على المعنى وهو الذي يعنينا في بحثنا هذا عن العلاقة بين اللغة والمنطق . اذ ان هـذه الخصائص

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٠ ــ ٦١
(٤) المرجع السابق ،ص٦١
(5) Wittgenstein, L., Tractatns, 3. 261.

التى توجد في كل لغه على حده تعد من سمات كل لسان . فاذا حذفنا معظمها فأن هذا الحذف او الاسقاط لايحدث خللا خطيرا في المعنى او في العمليه العقيله الاساسيه المضمره التى يقوم بها النحاه والتى اشرنا اليها . ولكن الفارابي بعقليته التصنيفية لا يريد المزج بين المنطق والنحو ، بل يسعى الى ان يضع فواصل اساسية بينهما احتراما لمبدأ التصنيف الذى قام عليه كتاب تصنيف العلوم ، ولم يفطن كثيرا الى التداخل الواضح بين بعض العلوم وبعضها الاخر كما هو ظاهر فيما بين المنطق والنحو : او المنطق واللغه على وجه العموم . ومن هنا جاء نصه الذى اشرنا اليه . والدليل على هذا الرأى الذى اوضحناه ان الفارابى يذكر في نفس الموضع الذى اشرنا اليه والذى يتكلم فيه عن اختلاف قواعد النحويين بأختلاف اللغات ، يورد العبارات التاليه « كقول النحويين من العرب ان اقسام الكلام في العربيه اسم وفعل وحرف . وكقول نحوى اليونانيين : اجزاء القول في اليونانية اسم وكلمه واداة . وهذه القسمة ليست توجد في العربية فقط ، أو في اليونانية فقط ، بل في جميع الالسنه ، وقد اخذها نحويو العرب على انها في العربيه ونحويو اليونانيين على انها في اليونانية » وواضح من هذا النص ان المؤلف يعترف بأن اصحاب اللغات وان اقاموا النحو لديهم على قوانين يخالفونها مشتقه من لغاتهم ، الا ان الفروق الاساسيه انما ترجع الى المسميات وليس الى دلالات المعانى . ذلك ان الفارابى نفسه يقول كما هو واضح في هذا النص وهذه القسمه ليست انما توجد في العربيه فقط .. بل في جميع الالسنه ، وهذا يدل على ان هذا التقسيم مادامت تشترك فيه جميع الالسنه ون وعى عند كل لسان بأصله لديه ، فيتعين اذن ان يكون الاصل والمصدر الحقيقي لهذه التقسيمات هو المنطق الانساني العقلي الذي يشترك فيه البشر جميعا على السواء ، بقطع النظر عن تباين واختلاف لغاتهم والسنتهم.

على ان الذي يعنينا بعد ان اوضحنا مدى العلاقة الوثيقة بين المنطق واللغه ثم بين المنطق والنحو من ناحية اخرى ، هو ان نبين ان اصحاب النحو كانوا على علم تام بهذه الصله الوثيقه ولذلك جاءت تقسيمات النحاه

للالفاظ في شبه تطابق مع تقسيمات المناطقة ، لان النحاة لا يستطيعون ان يغفلوا المعانى ، معانى الالفاظ ودلالالتها والا لما استطاعوا ان يعرفوا الفاعل من المفعول ٠ ذلك لان كل عمليه نحويه وكل صيغه نحويه تقتضى الرفع او النصب او الجر لايمكن لها ان تتم آليا ، بل لابد لها من ان تمر في عمليه عقليه تستعرض المعنى اولا وتستجيب للحدث الواقع مع المعنى ، ثم تأتى الصيغ النحويه مستجيبه لهذه العمليه العقليه ٠

والعمليه العقليه في صميمها ، اى تلك التى قوامها فحص المعانى والاحداث وربطها ربطا عقليا ، اى ادراك العلاقات فيما بينها ، هى عمليه منطقية من الطراز الاول ٠ فالنحاة حينما يمضون في طريق تخريج قوانينهم وقواعدهم وتطبيقها على اللغه هم في نفس الوقت يقومون بعمليات منطقيه مضمره ، ومن واجبنا هنا ان نكشف عن هذه العمليات سواء من الناحيه التاريخيه او من الناحيه الموضوعيه ٠

اولا من الناحية التاريخية :

لقد خلف لنا ابو حيان التوحيدى وثيقة هامه عن هذا الجانب في كتاب « الامتاع والمؤانسه » امكن لنا من خلال اقواله التصرف على اراء اصحاب المنطق واراء اصحاب النحو ٠ فأصحاب المنطق الخلص يفضلون المنطق على النحو ويذهبون الى انه لا حاجه بالمنطق الى النحو ، بينمايحتاج النحوي الى المنطق ٠ اما اصحاب النحو الخلص فقد كانوا يذهبون الى عكس هذا الرأى ٠ الا انه ثمه فريقا ثالثا توسط بين الفريقين وهم طائفة المشاركين في الفلسفة وعلوم العربية معا ،وهذه الطائفه تلتزم برأى التوحيدى واستاذه ابى سليمان السجستانى ، وهما ينتهيان في رأيهما الى وجوب الجمع بين المنطق والنحو ٠

وقد عرض التوحيدى في النصوص التاليه ما يشير الى تناوله الصله بين المنطق والنحو معبرا عن هذا الموقف الوسط بين المناطقه والنحويين ٠

وبعد القرن الرابع يختلط النحو بالمنطق ، والمنطق بالنحو وكذلك البلاغه اختلطت بالمنطق بحيث وجدنا نحوا فلسفيا أقيمت اسسه على يد ابن يعيش (٥٣٣ ــ ٦٤٣) في القرن السادس والسابع الهجرى ٠ وقد ذهب بعض المناطقة العرب الى القول بأن الالفاظ دلالات المعانى ، بمعنى ان اللفظ

يتضمن معنى • فاللغه هى وسيلة التعبير عن التفكير او المعانى وهـى اداه الحس المقروء او المسموع او المكتوب •

يقول التوحيدى :

« وبهذا تبين لك ان البحث عن المنطق قد يرمى بك الى جانب النحو والبحث عن النحو يرمى بك الى جانب المنطق ، ولولا ان الكمال غير مستطاع لكان يجب ان يكون المنطقى نحويا والنحـوى منطقيا ، خاصة والنحو واللغة عربية والمنطق مترجم •• »(٦)

وبعد هذا نجده يستطرد في هذا المعنى ناقلا عن السجستانى قولـه « النحو منطق عربي والمنطق نحو عقلي وجل نظر المنطق في المعاني وان كان لايجوز له الاخلال بالالفاظ التى هى كالملل والمعارض وجل نظر النحو في الالفاظ وان كان لايسـوغ الاخلال بالمعانـى التـى هـى كالحقائـق والجواهر » (٧) ويتضح من هذا النص كما ذكرنا ان الموضوع واحد لكل من المنطق والنحو ، ولكـــن المنطق بالمعاني يهتم والنحـــو ينظـــر في الالفاظ والحقيقة كما سنرى ان هذه الاشارة فيها تجاوز كبير • فالمنطق لا يبحث في معانى الالفاظ من حيث هى كذلك ، اى من حيث دلالاتها ، بل من صورتها ووضعها التصوري في القضية • اما النحو فانه يدرس معاني الالفاظ بطريقه تربط اوثق الارتباط بمحتوى هذه الالفاظ •

على ان التوحيدى رغم انه يحاول التوفيق بين العلمين بحيث يتطلب هذا ان يتعلم المنطقي صناعة النحو ، وان يتعلم النحوي صناعة المنطق (وهذا امر أغفله المتأخرون وتجاهلوه) رغم هذا الاتجاه الملحوظ عند التوحيدي ، الا انه مع هذا يعرض للتمييز بين المنطق والنحو فيقول « ان النحو في كـلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده او تأباه عنه وتستغنـى بغيره •••• مقصوره على عادة العرب ، قاصره عن عاده غيرهم ، بينما المنطق قانون عام مقصور على عاده جميع اهل العقل ، ومـن اى جيل كانوا وبـأى لغـه ابانوا » (٨) •

(٦) ابو حيان التوحيدي (المقابسات) ص٢٣ـ٢٤ طبعة مصر ١٩٢٩ •
(٧) المرجع السابق ص ٢٩
(٨) المرجع السابق ص ٢٩٠

ويستطرد التوحيدى في كلام عن التمييز بين هذين العلمين قائلا :ـ

فالنحوى يرتب اللفظ ترتيبا يؤدى الى الحق المعروف ... والمنطق يرتب المعنى ترتيبا يؤدى الى الحق المعترف به ... والدليل في المنطق مأخوذ من العقل ، والشهاده في النحو مأخوذه من العرب ، ودليل النحو طباعى ، ودليل المنطقى عقلى ... » [٩] .

يتضح لنا اذن من هذه الناحيه التاريخية عن الصله بين النحو والمنطق أمور نجملها فيما يلي :ـ

(١) ان النحو يستند الى النقل والى السماع في اكثره ، اما المنطق فأنه يستند الى العقل الصرف .

(٢) ان موضوع كل من النحو والمنطق هى اللغه وضوابطها ، فالالفاظ التى يعالجها المنطق هى نفس الالفاظ التى يعالجها النحو ، والقضايا المنطقيه هى بعينها الجمل المفيده عند النحويين واللغويين اما عن الموضوعيه بين المنطق والنحو فأننا نفضل ان نرجئها قليلا حتى نستكمل استعراض موقف الفارابى .

يذهب الفارابى في قوله « فهذا هو الفرق بين اهل النحو في الالفاظ وبين نظر اهل المنطق فيها : وهو ان النحو يعطى قوانين تخص الفاظ امة ما ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها ، لا من حيث هو مشترك بل من حيث هو موجود في اللسان الذى عمل ذلك النحو له » [١٠] هنا نجد الفارابى يتعرض للتمييز بين قدر مشترك بين النحو في كل اللغات وقدر خاص تختص به كل لغه على حده . وكان من المفروض ان يعترف الفارابى صراحة بأن القدر المشترك بين نحو اللغات جميعا يجب ان يرد الى المنطق . ولكنه يثير نوعا من الغموض حول هذا الاتجاه بالعباره التى يذكر فيها انه حتى هذا القدر المشترك يخضع لمقاييس كل نحو في كل لغه على حده ولعلنا نتساءل عن الفائده في الكشف عن هذا القدر المشترك اذا كان هو بالذات ايضا يرجع الى كل لغة على حده به وما الفائدة في تسميته قدرا مشتركا به ومن الذي

(٩) المرجع السابق ص ١٩١

(١٠) احصاء العلوم ص ٩٢

اوجب اشتراكه ،اذا لم يكن العقل الاسلامى صاحب المنطق الاصلى به اما القدر الخاص المعين لكل لغه فقد اشرنا الى انه نوع من المواصفات والملابسات الخاصه بكل لغه وبطريقه قطعتها بقطع النظر عن العمليات التى ترتبط بها اللغه ارتباطا وثيقا والتى تؤسس مشروعية اغلب قوانين النحو مع اعترافنا بوجود مقارنات سماعية وغير تكوينية في كل لغة فالمحور الاساسى في الترجمة ليست الالفاظ وحدها بل دلالات الالفاظ ومعانيها ، فلو قدر لجنس آخر غير الانسان ان تكون له لغة ، وان تكون لها معان ودلالات مباينة لما هو عنه جنس الانسان لما استطعنا نقل هذه اللغة الى اى لغة من لغات شعوب هذه الارض • وهذا هو الذى يعطى للقدر المشترك من القوانين اللغوية بين اللغات الصدارة ، وهذا هو الذى نرده الى قوانين المنطق •

ولسنا نقترح فيما ساقه الفارابى من ان المنطق يعطى قوانين الالفاظ المشتركة بين سائر اللغات كما يقول في نصه « والمنطق فيما يعطى من قوانين الالفاظ انما يعطي قوانين تشترك فيها الفاظ الامم ، ويأخذها من حيث مشتركة ، ولا ينظر في شىء مما يخص الفاظ امة ما ، بل يوصى ان يأخذ ما يحتاج اليه من ذلك عن اهل العلم بذلك اللسان » [11] ولكننا نختلف معه فيما يقوله بأن توكل الالفاظ الخاصة بكل صناعة الى اهلها،اذ ان هذا الرأى لايدخل في صميم الصناعة المنطقية واننا هنا لانبحث عن جميع الفاظ اللغات ، بل نبحث عن الالفاظ التى يستخدمها العقل في عملياته العقليه والتى يشترك فيها جميع الناس ، فلا يمكن ان تختلف لغة عن اخرى في الاشارة الى الاسم او الاداه او العقل حتى ولو اختلفت هذه المسميات ، فسيكون اختلافهـا سطحيا ظاهريا • ومعنى هذا ان المنطقى لايعنى بمصطلحات العلوم والفاظها كلفظ الاوكسجين والايدروجين وغير ذلك • وكذلك الفاظ الصناعات الاخرى والالفاظ الاخرى والدالة على الاشياء كالمائده والكرسى والحجرة وغير ذلك فهذه لاتدخل اصلا في صناعة المنطق ، بل جملة هذه المصطلحات تدخل تحت تقسيم أو آخر للمنطق من حيث نوعيتها • فبعضها يدخل تحت مقولة الاسم ، والبعض الاخر يدخل تحت مقولة الاداه ، والبعض الثالث يدخل تحت مقولة الفعل او الكلمة • او بعبارة اخرى يدخل تحت مقولة

---

(11) المرجع السابق ص ٦٢

الموضوع Subject والمحمول Predicate او الاداه ، او المسند والمسند اليه وهكذا .

ولم يكن تطرق الفارابي الى الفاظ اهل الصناعات المختلفة الا نوعا من التحذير من الانزلاق بعيدا عن الخط المنطقي ، ولا يشجب هذا التحذير العلاقة الاساسية بين اللغة والمنطق ، اذ اننا كما تتعامل في المنطق مع الفاظ ذات دلالات رئيسية جوهرية غير معينة او محددة بصناعة او بأخرى ، كذلك نتعامل في اصول اللغة مع هذه التقسيمات الكبرى . ويترك لاهل كل صناعة بعد ذلك في ان يصنعوا مصطلحاتهم والفاظهم تحت تقسيم او اخرمن تقسيمات اللغة الكبرى التي قلنا بانها تقترب الى حد كبير من تقسيمات المناطقة . ويورد الفارابى نصا في كتابه الالفاظ يقول فيه :ـ

« ان الالفاظ الدالة منها ما هو اسم ، ومنها ما هو كلم ـ والكلم هى التى يسميها اهل العلم باللسان العربى الافعال ـ ومنها ما هو مركب من الاسماء والكلم . فالاسماء مثل زيد وعمرو .. وبالجملة كل لفظ مفرد دال على معنى من غير ان يدل بذاته على زمان المعنى . والكلم هى الافعال مثل مشى ... وبالجملة فان الكلمة لفظ مفرده تدل على المعنى وعلى زمانه » (١٢)

يتضح لنا من هذا النص صحة ما سقناه من ادلة على اشتراك المنطق والنحو في التقسيمات الرئيسية التى يوردها كل منهما مع اختلافات بسيطة في التسمية .

اما قول الفارابى في النص التالى :ـ

« ونحن متى قصدنا تعريف دلالات هذه الالفاظ فانما نقصد للمعانى التى تدل عليها هذه الالفاظ عند اهل صناعة المنطق فقط من قبل انه لاحاجة بنا الى شيء من معانى هذه الالفاظ سوى ما يستعمله منها اصحاب هذه الصناعة » (١٣)

---

(١٢) الفارابي ، الالفاظ المستعملة في المنطق ، تحقيق وتقديم محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ، ص٤١-٤٢ .

(١٣) المرجع السابق ص٤٣

فأنه انما يقصد تعريف دلالات الالفاظ عند اهل صناعة المنطق وليس على نحو ما يستعمله الجمهور منها فانه ينطبق على هذا القول ما ينطبق على اشارته الى اهل الصناعات او العلوم . انه لايعنينا في كثير ان نبحث في المنطق ، كما يقول ، عن الناحية المادية للالفاظ بقدر ماتعنينا الناحية الصورية وادخال المعانى التى يتعامل بها الجمهور في هذا الباب اخراج للمنطق عن صوريته التى يتمسك بها المناطقة القدماء اما الذى يعنينا من استخدام هذه الالفاظ فهى العمليات العقليه التي تدور حول ربط المعانى التى تدل عليها هذه الالفاظ (١٤) ، اذ اننا لانعنى بالمعنى ذاته بقدر ما نعنى بقواعد الارتباط الصورى بين هذا المعنى وغيره من المعانى التى تكون الالفاظ صورها المنطوقة . وفي هذا يتفق المنطق واللغة والنحو اتفاقا تاما . واذا اردنا وضوحا تاما فقد نقول باتفاق المنطق مع فلسفة اللغة Philosophy of language وفلسفة النحو ، اى اصول هاتين الصناعتين ، ذلك ان الكلام عن الدلالات المستخدمة للالفاظ عند الجمهور او عند اهل الصناعات لاتفيد شيئا سواء في دائرة المنطق او في دائرة النحو ، فليس يهمنا ان يدل اللفظ على انسان او حجر او شىء ما بقدر ما يهمنا معرفة جنس هذا اللفظ الى اى طائفة من الاقسام الكبرى ينسب هذا اللفظ سواء في المنطق او في اللغة ، ووضعه في النحو : اهو فاعل او مفعول به ومن ثم فانه يجب استبعاد هذا الجانب المادى ، اى الذى يستطرد في البحث عن المحتوى . اذ اننا بسبيل مباحث تنصب على صورية الفكر وصورية اللغة التى تتمثل في قواعد النحو والاعراب . وهذا يتضح من قولنا بأن المعانى ، اى الدلالات ذاتها لاتهمنا بقدر اهتمامنا بالعلاقات الصورية بين هذه المعانى ، وهذا كما قلنا تشترك فيه جميع هذه المباحث .

---

(١٤) وينبغي ان نشير هنا الى ان جوتلوب فريجه Frege من بين المعاصرين من المناطقة الذي توسع في موضوع التصور والموضوع « والمعنى والدلالة » وتبعه في ذلك فتجنشيين . وقد ترجمت اعمال فريجه الى اللغة الانجليزية بعنوان :

Translations from the philosophical writings of Gottlob frege, by: M. Black & Peter Geach, Oxford, 1960

نشير هنا الى هذا الجانب من الدراسات المنطقية واللغوية لازال في حاجة الى نظر الباحثين فمنذ ما يزيد عن نصف قرن من الزمان لم تطلعنا الدراسات المنطقية بما هو جديد اكثر مما ذهب اليه فريجه وفتجنشتين.

القسم الثاني

دراسة موضوعية للصلة بين المنطق والنحو

مدخل :

اذا كان القسم الاول من هذا البحث قد عالج مشكلة الصلة بين المنطق والنحو وموقف الفارابى من هذه الصلة ـ اى ان رأى الفارابى كان موضع مناقشة جوهرية في هذا الحوار ـ فأنه يتعين علينا ان نمضى قدما مع هذه المشكلة الاساسية بصفة عامة فتتناولها بالدراسة الموضوعية التى لاتستخدم كثيرا المنهج التاريخى بل تستخدم اسلوب التحليل حتى تصل به الى مدار للكشف عن الاصول التى تجمع بين المنطق والنحو • وقد اخترنا مشكلة اساسية تعانيها كل اللغات هى مشكلة الاعراب المنطقى ، اذ ان الاعراب المنطقي بالنسبة لاي لغة بمثابة النظرية الصورية لهذه اللغة • والمقصود بالصورية ، الاعتبارات المختلفة المتعلقة بالتعبير اللغوى بدون النظر الى المعنى او الدلالة ، ذلك لان البحث الصورى في اى جملة لايعنى البحث عن معانى مفرداتها فحسب ، بل يعنى ، بالاضافة الى هذا النظر في انواع مفرداتها والترتيب الذى وضعت بمقتضاه في الجملة ، بحيث يتلو الواحد منها الاخر ، لنضرب لذلك مثلا ، « الكتاب اسود » فأن اداة التعريف « ال » حرف ، و « كتاب » اسم ، و « اسود » صفة ، وان هناك فعلا مستترا تقديره « يوجد » وهو is وتظهر في اللغات الاوربية ، هذه الاقوال التى تشير الى اجزاء الجملة المفيدة هى اقوال صورية • ذلك لانها تعنى بالمحتوى المادى لهذه المفردات بقدر ما تشير الى وضعها الصورى الذى يعتبره النحاة وظيفة يتخذها اللفظ في هذه الجملة •

وقد يكون الطريق الاقرب الى احتذاء صورية اللغة في هذا المجال هو استخدام الرموز الرياضية حتى لايختلط المفهوم المادى مع الشكل الصورى ، اذ نجد صعوبة في الفصل بينهما في دراسات اللغة والنحو البحته، اذ ان الوظيفة التى يؤديها اللفظ في الجملة والتى بسببها نتعين دوره كفاعل

او مفعول به او مضاف ... الخ ، انما تتحدد مفهومة في كثير من الاحيان مما يدفعنا الى التعرض - للمحتوى المادى لهذه الالفاظ فيبقى اذن ان استخدام الرموز هو اسلم الطرق لتطبيق مبدأ الصورية تطبيقا تاما في مجال اللغة والمطق على السواء .

قواعد التكوين وقواعد التحويل :

عندما نقول بأن اللغات هي موضوع الاعراب المنطقى فأننا ينبغى ان نفهم من لفظ اللغة انه نظام ينطوى على قواعد التعبير ، وهذا النظام اللغوى انما يتألف من نوعين من القواعد ، نسمّي النوع الاول منها قواعد التكوين ، والثاني قواعد التحويل .

وتشير قواعد التكوين في اى لغة الى كيفية تركيب الجمل فيها من انما يتألف من نوعين من القواعد، فمثلا نجد احدى قواعد التكوين الاساسية في اللغة الانجليزية تقرر بأن اى مجموعة من اربعة الفاظ اولها الاداة او الحرف، وثانيهما الاسم ، وثالثهما الفعل ، ورابعهما الصفة ، وهذه العناصر الاربعة انما تؤلف جملة .

ومن الواضح ان هذه القاعدة التكوينية انما تشبه قواعد النحو الانجليزى ، او انها تتطابق مع قواعد الاعراب النحوى ، كما ذكرنا ، نجد ان القواعد التى الفناها في الاعراب النحوى ليست دائما ، وبصفة حاسمة ، ذات طابع صورى ، فمثلا نجد في قواعد النحو اللاتينى ان اسماء النساء والبلاد والمدن والاشجار هى مؤنثة ، ومعنى هذا انها تشير الى المحتوى ، فالتمييز بين التذكير والتأنيث امر سماعى في كل لغة اى انه متواتر الاستعمال ولا يمكن ان يوضع موضع الصورية اننا نتفق على ما يصدق عليه هذا التذكير او التأنيث على كل منهما سواء بحسب العرف او الطبيعة او العلم او ما شابه ذلك ، اى اننا في حالة الاعراب النحوى نكون بحاجة الى الاستمداد من المضمون في كثير من الاحوال ، وهذا هو الذى يفرق بين الاعراب النحوى والاعراب المنطقى .

وانه ولا شك هناك اختلافات كثيرة بين هذين النوعين من الاعراب ، ولو انهما يستندان الى مقولات واحدة ، او ينطلقان من منطلق واحد وهو التقسيم المبدئى للغة هى المادة الخام التى يتناولها كل من النحوى والمنطقى

، الا انه بينما يمضى المنطقى في صورته البحته ، نجد النحوى لايكاد يغمض عينيه في اكثر خطواته عن المحتوى المادى •

وتظهر هذه الحقيقة واضحة في اتجاه المنطق الى الثواب اكثر من اتجاهه الى المتغيرات الزمانية اسنادا الى ارسطو حينما وضع المنطق كان يعنى ان الفكر الانسانى ينطوى على مفاهيم ازلية وان النوع الانسانى قديم وان قوانين الفكر الاساسية وراء كل فكر انساني ، فهنالك اذن ثمة حامل ميتافيزيقى للفكر المنطقى الارسطى على اقل تقدير ، وقد يضيق الزمان بمستوياته المتغيرة في دائرة المنطق الصورى ، ولكننا اذا اقتربنا عن كثب من المضمون تفتح لنا عالم الزمان والمتغيرات المتلاحقة ، واذا كانت اللغة امينة حقا على الفكر فمن ثم ينبغى ان ترصد ذبذبات هذا الفكر المتغير في الزمان، ومن هنا اتسمت اللغة بالخاصية الكونكرتية الزمانية المشخصة ، وهذا هو الذى بجعلها تخرج عن حدود الخاصية الصورية البحته التى اتسم بها منطق ارسطو ، ولكل لفظ في التركيب اللغوي وظيفة ، أو دور يؤديه ، وهذا الدور الذى يحدد موقعه من الاعراب اللغوى ولن يتيسر ذلك كما قلنا الا اذاتجاوز النحويون الاعراب المنطقى في اعرابهم النحوى ، بل جمعوا بين النوعين من الاعراب ، في مفهومهم التحليل والتركيب للغة •

اذن كيف انه يمكن الاشارة الى معاني الالفاظ في الاعراب المنطقي وكذلك في الاعراب النحوى ، فنحن مطالبون بهذا • والحقيقة التى يجب ان نشير اليها ايضا ان المحتوى المادي الذي يعني الدور او الوظيفة ، انما ينطوي على بعدين اولهما البعد الاجتماعي ، وثانيهما البعد الوجداني السيكولوجي ولكل من هذين البعدين أهميته المطلقة في هذا المجال وليس هنا موضع الاستطراد في هذه النقاط •

قواعد التحويل :

ان قواعد التحويل المنطقى اكثر اهمية من قواعد التكوين فهى التى تعنى كيف يمكن ان تتحول جمل معطاه الى جمل اخرى او كيف يمكن ان تستخرج من جمل تعتبر كمقدمات جمل اخرى مرتبطة بها ، او بمعنى اخر تستدل على صحة جمل معينة استنادا الى جمل معينة ، فمثلا عندما نقول كل أ هي ب ، كل ب هي جـ فأننا نستدل من هاتين المقدمتين على ان كل

أ هي ج ، فأننا اذن استخرجنا قضية من قضايا اخرى او تحولت قضايا الى قضا اخرى ، وليس يعنينا في هذا كله ماذا يمكن عليه المحتوى لكل من أ ، ب ، ج •

واذن فأننا في عملية التحويل نحصل على نتيجة ما من مقدمات ، وهذه العملية هى الاكثر في الاعراب المنطقى ، اذ اننا لكى تتأكد من صحة النتيجة يجب علينا ان نختبر صحة الادوار المنطقية التي يؤديها كل من الموضوع المحمول في المقدمات ومدى ارتباط الحدود فيما بينهما من الناحية الصورية•

لقد تبين لنا اذن ان اى نظام للغة انما ينطوى على قواعد تكوينيـة وقواعد تحويلية ، مثله في ذلك مثل المنطق ، وبحسـب الاعراب المنطقـى للنظام اللغوى فأننا نجد اى لغة انما تتمثل على جزأين ، الجزء الاول ، وهو تحليل القواعد التكوينية للغة ، اما الجزء الثاني فهـــو يبحث في القواعـد التحويلية لهذه اللغة • ويبدو ان القسم الاول يكاد يقترب من النحو امـا القسم الثاني التحويلي ، فأنه ينطبق على المنطق خاصة على منطق الاستدلال القياسى • ويفترض بصفة عامة ان النحو والمنطق يتمايزان كل عن الاخر ، من حيث ان النحو انما يعنى بالتعبير اللغوى ، اما المنطق فأنه يعنى بمعانى الافكار والاقوال •

والحقيقة ان التطور الحديث في المنطق قد اثبت عكس هذا الكلام ، فقد اوضح ان قواعد الاستدلال يمكن التعبير عنها بدون اشارة الى المعنى، وانه يمكن التعبير عنها في اسلوب صورى بحت «رمزي» عن طريق الرياضة وهذا ما يعنى به « كارناب » وغيره من اصحاب الوضعية المنطقية • ومـن ثم فهؤلاء المناطقة سوف لايعنون بالافكار او بالعمليات العقلية او بمحتواها الواقعى الا من حيث كونها سلسلة من الرموز المكتوبة او المنطوقة ، ولهذا ايضا فأن هؤلاء المناطقة لايستخدمون لفظ قضية لان القضية هنا لها دلالات من المعانى ، ويستخدمون كلمة جملة على ما فيها من غموض ، ويقول هؤلاء المناطقة المحدثون ، ان هذا الاتجاه الاخير في المنطق انه لم يعد هناك اختلاف اساسى بين المنطق والنحو ، او بين القواعد التحويلية والقواعد التكوينية، فان التحويل او الاستدلال انما يعتمد فقط على الخاصية الصورية للجملة، اى على خاصتها الاعرابية ، ولهذا فأن هؤلاء لايســتخدمون لفظ اعراب

للدلالة ، كما هو في اللغة على القواعد التكوينية وحدها ، بل على النظام الذى يجمع بين كل من القواعد التكوينية والتحويلية معا ٠

بين الاعراب المنطقي والاعراب النحوي

الامر الذى لاشك فيه ان المشكلة التى سنعرض لها في هذا البحث ذات بعد تاريخي واضح ، فأننا نحاول القاء الضؤ على الصلة بين المنطق واللغة بصفة عامة ، او النحو بصفة خاصة ، وبمعنى اخر ، نحن نحاول التعرف على الصلة التاريخية بين المنطق والنحو ، ولما كان المنطق اسبق في الوجود من قواعد النحو واللغة العربية ، فأننا نضع فرضا اوليا نحاول التحقق من صحته سواء باستخدام النهج التاريخى المقارن ، او باستخدام منهج التحليل الباطنى للنصوص ٠

والصلة بين بحثنا وعبقرية « سيبويه » في النحو صلة واضحة لاتحتاج الى تدليل ، ونحن وان كنا نؤثر ان تتجه مسارات البحث وجهة عامة ، بحيث تغطى النحو العربي منذ ابي الاسود الدؤلي مارا ومنطلقا الى من بعده من النحاة واللغويين ، الا ان شمول هذا البحث في هذا الموضوع لايمكن بحال ان لايضيع عبقرية « سيبويه » في النحو ومجهوده العظيم في مكان البؤرة في هذا العمل ، بحيث تلتقي عنده مسارات الاصالة والابداع في هذا المجال ٠

بين تصنيفات المناطقة وتصنيفات النحاة :

نحن نعرف ان المنطق هو العلم الذى يبحث في قوانين الفكرة تلك القوانين التي تقيس به الصحيح من الفاسد في الافكار ، وقد قسم المناطقة مباحثهم الى ثلاثة :

اولا — مبحث التصورات ٠
ثانيا — مبحث التصديقات ٠
ثالثا — مبحث **الاستدلال** ٠

واذا تناولنا تصنيفات النحاة وجدنا انها تنصب على القسمين الاولين من اقسام المنطق ، وهما مبحث التصورات ومبحث التصديقات ٠ ولكن اصحاب اللغة والنحو ينظرون الى هذين المبحثين نظرة اخرى ، اوهم يعالجون هذين المبحثين بصورة تتفق مع مجارى البحث في هذه العلوم العربية ٠

مبحث التصورات :

يتناول المناطقة في هذا المبحث الالفاظ ودلالاتها وانواعها ، ثم التعريف. ويدل تمسك المناطقة بادخال مبحث الالفاظ في المنطق على اعترافهم المضنى بالصلة الوثيقة بين الفكر واللغة ، اى بين البحث العقلى والبحث اللغوى ، من حيث ان اللغة هي اداة التعبير عن افكارنا وهي الوسيطة واداة التفاهم بين افراد الجنس البشرى ، وكذلك فهى الوسيط المحسوس الذى يترجم أفكارنا عن الاشياء الخارجية بنسق ، هو في حقيقة أمره بين الكونكريتي الملموس والعقلى المجرد ، فاللغة تعبير يربط بين المحسوس وفكرنا عنه ، وكلما اوغلنا في التجريد العقلى وابتعدنا عن المحسوس ، كلما ازداد غموض اللغة وابهامها ، وهذا نصادفه في التفكير الميتافيزيقى المجرد ، وهذا هو السبب كما سنرى لدى المناطقة في استخدام لغة الرمز بدلا من اللغة المألوفة المعتادة .

وعلى اية حال فأن المناطقة انما يدرسون الالفاظ من حيث دلالاتها على التفكير لامن حيث خضوعها او عدم خضوعها للنحو والصرف والبلاغة . وعلى هذا فان مطلب الوضوح والدقة في الفكر لا يتحقق الا اذا توخينا الوضوح في اداة التعبير اى اللغة ومن ثم كان خير ملجأ يتجه اليه المناطقة المعاصرون هو استخدام الرمز او الرياضة ، حتى لاتشكل التعبيرات اللغوية عائقا في مواجهة الوضوح اللغوى ، اما اذا تمسكنا باستخدام اللغة العربية او اللغات الاخرى بوضعها اللغوي اي مستبعدين الرموز سواء اكانت رياضية او غير رياضية ـ فأننا يجب ان نبدأ دراسات التكوينات المنطقية الاولى في نفس الوقت مع دراسة التكوينات اللغوية بحيث لايمكن ان تنفصل دراسة النحو واللغة عن دراسة المنطق مادام الفكر لايمكن ان ينفصل بأى حال من الاحوال ، وكما يقول القدماء « النحو منطق والمنطق نحو بصورة ما » . وهذا ، مانقل عنه الكثيرون من الباحثين في النحو العربى من المعاصرين، ويجدر بنا ان تتبنى في هذا الصدد اصحاب الوضعية المنطقية عند فتجنستين وكارناب [1] في الموازنة والتقريب بين كل من الاعراب المنطقى والاعراب اللغوى ، على الرغم من ان دعاة الوضعية المنطقية قد اتجهوا الى استخدام الرموز في قضاياهم في الاستدلالات المنطقية .

---

(1) Carnap, philosophy and logical syntax, London, 1935.

مبـــاحث الالفـــاظ

وليس مبحث التصورات في المنطق سوى مبحث الالفاظ ، فكل لفظ انما يقابله تصور في الذهن وقد قسم المناطقة اللفظ الى مفرد ومركب،والمفرد اما اسم او كلمة او اداة ، واما النحاة فقد قسـموا الكلمة الى اسـم وفعل وحرف ، فليست الكلمة عند المناطقة سوى الفعل عند النحاة ، واما الحرف عند النحاة فهو الاداة عند المنطقيين ولا فرق مطلقا بين محتوى هذه التقسيمات ، وكذلك نجد اقسام الاسم عند المناطقة تكاد تتطابق مع اقسامها عند النحاة واصحاب اللغة فمنها ما يدل على معنى واحد ، مثل اسـم العلم الذى يدل على شيء معين وكذلك هناك مايدل على معنى واحد يشترك فيه افراد كثيرون مثل انسان ، والاسم كذلك قد ينطوى على اكثر من معنى واحد مثل الاسم المشترك كلفظ العين الباصرة والعين الجارية ، وقد يستخدم في مجال اللغة والبيان فيما يسمى بالتورية ، وهناك الاسم كاستخدام الالفاظ في غيرمـا وضعت له . وهنا نجد تأثير اسـلوب القياس اللغـوي في عمليـة النقل[1] فالاستخدام المجازى او الاستعارى للالفاظ ، كأن يقال فلان اسد ويعنى في اللغة بهذا النوع من الالفاظ في علوم البيان اللغوية .

وهناك تقسيمات اخرى منطقية للالفاظ استعارها اللغويون ، كتقسيم الاسم الى اسم ذات واسم معنى ، وكلى وجزئى ، والتفرقة بين الاسم الكلى واسماء الجموع ، والبحث في هذا كله انما حدث بتأثير من المنطق . وكذلك النظر في المحصل والمعدول اي المثبت والمنفى ، وتقابل القضايا كان له تأثير في فهم النحاة بعملية النفى ، وكذلك الدور الذى تلعبه النواسخ في مجال اللغة. اما المطلق والنسبى في المنطق فهو من الناحية اللغوية ينصب على مبحث المضاف والمضاف اليه .

واذا حصرنا مباحث اهل النحو نجدها جميعا تتفرع من مباحث منطقية الى الحد الذى تلتزم فيه الحدود الصورية ، ولكنها غالبا ما تتوغل في الجانب

---

(١) كما تستخدم بعض الالفاظ مثل الفاعل والمفعول في النحو ولم تكن لها قبل نشأة النحو هذه الصفة وكذلك معنى الحج ، فهي لا تتضمن لغويا الحج الى قلة وغيرها ولكننا نقلناها من معناها اللغوي الاصطلاحي الجديد .

المادى او جانب المحتوى اللغوى فتبعد عن الصورية كما هو الحال في مباحث التذكير والتأنيث والتمييز والحال •

ويلاحظ انالنحويين العرب لم يستفيدوا من مباحث الصفات في المنطق وهو المبحث الذى عرف باسم مبحث الكليات ، اى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ، وهـذه الكليات هى التى تحدد نوع المحل اى الطريقة التى يحصل بها المحمول على الموضوع ، وربما كان القائمون بارجاع المباحث النحوية واللغوية الى امرين ، المسند والمسـند اليه ، ربما كان في امكان هؤلاء ان يحددوا معاني الجمل ، اي معاني المسند اليه وهو ما يعبر عنه بلفظ الصفة في النحو غالب الاحايين على ان اتجاه النحـاة الى فكرة العامل ، انما يقترب من القول بالمسند والمسند اليه مع اختلاف بينهمـا في درجة التعقيد والغموض •

وانه لما تجدر الاشارة اليه ، ان ثمة عوامل لا منطقية تحكم اللغة بصفة عامة وذلك كراسب من رواسب الاصل السماعي للغة فنحن في اللغـة العربية نقول انه يرفع المبتدأ لتجرده من الناصب او الجار او الابتداء ، وذلك لعامل معنوى ، ونحن نتساءل بدورنا ما هو هذا العامل المعنوى الذى ربط الضمة بعذرية الكلمة ، او بأعلى فاعلية لها لاتوجد اي دلالة منطقية تسمح بتقديم الرفع على النصب والجر وحتى ليرجعنا الـى تحليل الصوتيات فأننا نجـد الصوتيات اللغوية تقرر ان السكون والفتحة اقرب الى سهولة النطق بالضم، وهذا يصدق على اللغات كلها ، وعلى هذا فأساس عملية الاعراب اساسـ لامنطقى من حيث الشكل وليس الوظيفة او الدور اولا ، ولو ان الشـكل لا ينفصل عن الوظيفة فأننا مضطرون دائما الى استعراض المحتوى والدلالة المعنوية لتقرير المراكز والادوار للالفاظ في اى جملة او قضية •

واللفظ المركب في المنطق قسمان : تام وناقص ، والتام منه ماهو خبرى ومنه ماهو انشائي ، خبرى مثل « المغناطيس يجذب الحديد » والانشائي مثل « مااحسن السماء » ، « ليتني كنت ترابا » ويدخل تحت صور الانشائي الاستفهام والتعجب والتمنى • اما الناقص فهو قسـمان : تقييدى ، وغير تقييدى ، والقسم الاول ما كان فيه الجزء الثانى قيدا على الاول مثل « نهر النيل » وهنا يدخل فيه من الناحية اللغوية المضاف والمضاف اليه ، والصفة

على الموصوف . اما المركب الناقص غير التعبيرى مثل « في البيت » نجد اسماء مع اداة ، او كلمة « فعلا » مع اداة وهوما يسمى بشبه الجملة في اللغة .

ما الذى يعنيه المناطقة بالمركب التام ؟ هم يقولون : هو الذى يفيدافادة يحسن السكوت عليها ، ويقول اصحاب اللغة ان هذا هو المقصود من الجملة ، وهى التى تفيد معنى ما .

واذا حللنا اتجاه المناطقة والنحاة معا نجد تطابقا تاما ، فالمقصود من الفائدة من الجملة عند النحويين هو المقصود تماما من صحة حمل المحمول على الموضوع عند المناطقة في القضية او الحكم ، ولكي تتحقق هذه الفائدة يتطلب ذلك تحقيق شروط يحددها المنطق ويحتذيها دون ان يتعرض لحصرها وهذه الشروط هى :ـ

(١) ان تفيد الجملة او الحكم معنى الوجود في مجال انتشار معين .
(٢) ان ينطبق هذا المعنى على طرفيها معا .
(٣) ان تكون هناك رابطة تجمع بين الطرفين .

وهكذا نجد ان تحليل الجملة المفيدة عند النحاة واللغويين كان لابد ان يلتزم بقواعد المنطق سواء ادراك ذلك النحاة ام لم يدركوا .

القياس اللغوي وصلته بالمفهوم والمصادق :

يذهب المناطقة ان لكل حد او لفظ ناحيتين ، ناحية مفهومية وناحية ما صدقية ونعنى بالمفهوم مجموع الصفات المشتركة التى ينطبق على الافراد الذين يدخلون تحت هذا اللفظ ، اما الما صدق فهو هؤلاء الافراد انفسهم الذين تنطبق عليهم الصفات التى اشرنا اليها .

ونحن في عملية القياس اللغوى في قسم منه ، انما نحاول توسيع دائرة الماصدق لالفاظ سماعية قديمة بناءا على اشتراك الافراد الجدد في صفة مجازية يحملها الاسم الاول فمثلا اشار القرآن في سورة يوسف الى كلمة « السيارة » وهم المرتحلون او السائرون من مكان الى مكان على ارجلهم او على ظهور الابل ، لم يكن مفهوم هذه الكلمة في العصر القديم يحتمل اكثر من هذا الماصدق المشار اليه ، ولكننا بعد اختراع « الاتومبيل » وجدنا

انه يمكن ان ينطبق عليه مفهوم كلمة سيارة ، نظرا لوجود اساس او علـة مشتركة بين هذا الاختراع الجديد وبين مفهوم اللفظ في العصر القديم ، ولذلك وسعنا ماصدق لفظ سيارة وادخلنا فيه هذه الاله المستخدمة وهى « الاتومبيل » وهذه النقطة بالذات تحتاج الى ابحاث مستفيضة من هذه الزاوية التى تحدد لها مسارا في هذا البحث لتكون منطلقا وهى ان القياس اللغوى وربما تكون بعض وجوه القياس الفقهى انما تستند اساسا الـى تحريك ما صدقات الالفاظ والحدود انطلاقا من صفات مشتركة مفهومة في هذه الحدود .

الخلاصـــة

لقد ادت بنا الدراســة التاريخية في القسم الاول وكذلك الدراســة الموضوعية المقارنة في القسم الثاني من هذا البحث الى اثبات الصلة الوثيقة بين المنطق والنحو من حيث ان النحو ونليفته ضبط اللغة ، واللغة هى اداة التعبير عن افكارنا واما المنطق فهو الذى يضع القواعد المحكم بالصواب او بالخطأ على ما يصدر عنا من فكر معبر عنه باللغة فلا يمكن ان تكون اللغـة وضبطها النحوى بمعزل عن الفكر الذى يحكمه المنطق اذ انه كما رأينـا تستحيل التصورات في المنطق في اللغة وكذلك الاحكام والقضايا الى جمل في اللغة وبينما يقف المنطقى عند الحدود الصورية في معباريته للفكر نجـد اللغوى رغم اتجاهه الصورى (في نطاق ضيق ولا سيما من الناحية القياسية) نجده يلتزم بالاضافة الى هذا المضمون من حيث انه يضع نصب عينه الدور او الوظيفة التى يؤديها المفرد او التركيب اللغوى ويتحدد الضبط النحوى لهذه التكوينات اللغوية بحســب ما تؤديه من وظيفة او فاعلية في سـياق الكلام .

ومن هذا كله يتضح لنا كما المحنا في القسم الاول من هذه الدراسة انه من الضرورى ان نعيد صياغة النحو واللغة ومباحثها وان ندمج هـذه المباحث في مباحث المنطق حتى يستقيم التعبير عن الفكر وينتفي الغمـوض في اللغة .

* ★ *

الدليل الوجودي عند الفارابي
واثره في فلسفته الطبيعية

د • محمد ياسين عريبي ـ ليبيا

لقد درج بعض الباحثين في المشرق والمغرب على وصف الفلسفة الاسلامية بأنها افلوطينية الجوهر مشائية بالعرض وفصلوا بينها وبين علم الكلام ، ونحن بدورنا نؤمن بأن الفلسفة لاتقف عند تيار أجدى بل هي تركيب فكرى يتطور من خلال الصراع المستمر بين المذاهب الفلسفية والتلاحم بين الفلسفة اليونانية وعلم الكلام هو الذى تولدت عنه وحدة الفكر الفلسفي عند الكندي والفارابى وابن سينا وغيرهم • وسنتناول في بحثنا هذا نموذجا يمثل الصراع والتركيب بين علم الكلام والفلسفة اليونانية وهذا النموذج هو الدليل الوجودى عند الفارابي واثره في فلسفته الطبيعية ، ومانعنيه بالدليل الوجودى برهان الفارابي على التوحيد بين الذات والصفات بواجب الوجود وبالأخرى التوحيد بين ماهيته ووجوده • واذا كان هذا الدليل ينسب الى القديس انسلم ومن بعده ديكارت فان محمد فخرى الدين الرازى في كتابه « المباحث الشرقية » يرد اشتقاق الوجود من مفهوم

واجب الوجود الى تعليقات الفارابي ومباحثات ابن سينا • ويقدم لنا فخر الدين الرازى البرهان الرياضي المشهور الذى يستند اليه ديكارت في تأملاته وهو ان الوجود يلزم عن ماهية واجب الوجود كما يلزم عن مفهوم المثلث مساواة زواياه القائمتين •

واذا كان نقد الدليل الوجودى ينسب الى هيون وكانسط فأننا نلاحظ تطابقا بين نقد الغزالي وكانط لهذا الدليل في كتابيهما نقد العقل المحض وتهافت الفلاسفة حيث ان كليهما يلتقيان حول الاساس لهذا النقد وهو ان الوجود ليس محمولا يشتق من المفهوم ويوضح السهروردى نقد هذا الدليل في كتابه التلويحات حيث يرى ان لزوم الوجود لمفهوم واجب الوجود يختلف عن لزوم مساواة المثلثلقائمتين •

واذا اعدنا الى الفارابي فاننا نجده يستند في بنائه لهذا الدليل على لبنات استعارها من توحيد المعتزلة بين الصفات والذات وبرهن عليها خلال منطق ارسطو خاصة مبدأ الذاتية وعدم التناقض اما العلاقة بين هذا الدليل والعلوم الطبيعية فأنه يحددهما من خلال نظرية الفيض الافلوطينية •

وقد كانت الفلسفة اليونانية اجمالا تؤمن بحتمية القوانين الطبيعية في العالم العلوى بينما ترد قوانين الطبيعة على هذه الأرض الى الصدفة ، وقد ادرك الفارابي خطأ هذا التصور فقام يناهض هذا الاتجاه ووضع نظرية تثبت حتمية القوانين الطبيعية في العالم العلوى والسفلي وضمنها في نظرية الصدور المستعارة من الفلسفة اليونانية • واذا كان المعتزلة قد وصلوا الى القول في حتمية القوانين الطبيعية فأنهم لم يصلوا الى ذلك الى مبدأ السبب الكافي الذي يرتبط ارتباطا مباشرا عند الغائية ففي مذهبهم ان العالم خلق على الصورة التي هو عليها وفي الوقت الذى خلق فيه حسب مبدأ الاصلح وبهذا تكون كل القوانين الطبيعية مسببة ومقننة على الوجه التي هي عليه •

اما الفارابي فقد ذهب يلتمس اساسا منطقيا لمبدأ السبب يختلف عن مبدأ الاصلح الغائي فرد مبدأ الى مبدأ الذاتية وذلك ليبصر على القوانين الطبيعية صيغة الظروف المنطقية كما هو جار في قوانين العلوم الصورية وسبق ديكارت روى الفيزيقيا الى الميتافيزيقية ، ومنذ ذلك التأريخ اخذت القوانين الطبيعية تدرس في عين الاعتبار وتعددت النظريات والمذاهب حول ماذا كانت تلك القوانين حتمية او احتمالية وفي هذه العجالة نقسم حديثنا الى ثلاثة اقسام يتناول القسم الاول علاقة في دليل الوجود بعلم الكلام وفي الثاني تتناول علاقة هذا الدليل في منطق ارسطو وفي القسم الثالث تتناول علاقة هذا الدليل بنظرية الفيض •

اولا : ـ الدليل الوجودي وعلم الكلام

انقسم علماء الكلام بخصوص التوحيد بين الذات والصفات الى ثلاثة اتجاهات رئيسية الاتجاه الاول وهو الذى يثبت صفات ازلية زائدة عن الذات وهؤلاء هم غالبية الاشاعرة واهل السنة واتجاه يثبت ان الصفات هي عين الذات وهؤلاء هم غالبية المعتزلة واتجاه ثالث يعبر عن الصفات بالحال اى بمعنى انها لاهي عين الذات ولاهي غيرها ومفهوم الحال هو الذي عبر عنه سكوسكس ، وتطور هذا المفهوم فيما بعد على يد كانط خاصة في نظرية عن المقولات والحساسية •

وقد رفض الفارابي الاتجاه الاول والثالث واخذ بالاتجاه الثاني فوحد بين الصفات والذات من حيث انه رد كل صفات واجب الوجود الى العلم ثم رد صفة العلم الى الذات والوجود وهكذا يكون واجب الوجود بما له من صفات ذاتا واحدة غير متعددة اذ ان اثباته عين ذاته وحينما نقول ذات واحدة ليعني مفهوم الوحدة صفة زائدة عن ذات الواجب بل يؤكد الفارابي في مدينته الفاضلة على ان وحدة واجب الوجود ليست شيئا سوى وجوده الخاص الذي يتميز به

عن غيره فيقول بهذا الصدد واصفا السبب الاول فان وجوده الـــذى به ينحاز عما سواه من الموجودات لايمكن ان يكون غير الذى هـــو به في ذاته موجود ، فبذالك يكون انحيازه عن ما سواه توحـــــده في ذاته وان احد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذى ينحــــاز به كل موجود عما سواه وهذا المعنى من معـــاني الواحـد يســاوق الموجود الاول ، ص ٩ .

ومجمل القول ان الفارابي تناول تحليل التوحيد بين الصفـــات والذات في زاوية منطق ارسطو وبرز عن هـــذا التحليل نتيجتان رئيسيتان الاولى وتتمركز بالقول في ان ماهية واجب الوجود بسيطة غــير مركبـة ونحن نعلم جيدا ان مفهوم الماهية غير المركبة هو الذي لعـب دورا رئيسيا في ردود ديكارت على الاعتراضات الموجهة للدليل الوجودى وتتمثـل النتيجة الثانية في التوحيد بين ماهية الواجب ووجوده من حيـث ان هـــذا يمثل الدليل الانطلوجي نفسه .

ثانيا ـ الدليل الوجودي ومنطق ارسطو :

يلخص الفارابي هذا الدليل في عيـون المسائل قائـلا « فواجـب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال » وما يعنيه الفارابي هـــو ان مفهوم ضروري الوجود يتضمن الوجود كصيغة وبتعبير ديكارت ان مفهوم الكامل يتضمن بالضرورة كل صفات الكمال التي من بينها الوجود .ويستند الفارابي في هذا الدليل الى مبدأ عدم التناقض ان قولنا « واجــب الوجود غير قادر » يؤدي الى التناقض فكأن قولنا واجب الوجود موجود) متناقض وبتعبير كافط يرى الفارابي ان القضية (واجـب الوجود موجود قضية تحليلية فتصوري الواجب الوجود ويتضمن الوجود . واذا كانت زوايا مثلث حسب الهندسة الاقليدية تساوي ١٨٠ بالضرورة فان مفهوم الواجبيلزم عند الضرورة ان يكون موجودا .

ولا نريد ان ندخل في تفاصيل الصراع حول القضية من حيث انهـا تحليلية ام تركيبيـــــــــة

ثالثا ـ علاقة الدليل الوجودي بنظرية الفيض :ـ

يواصل الفارابي تحليله لمفهوم واجب الوجود وينتهي الى القـول بان الوجود او السبب الاول « بريء من جميع انحاء النقص » اي انه العلـــة التامة او الكافية

وما تعنيه العلة التامة هو المعلول يصاحب العلة دون تقديم او تأخير • ويقابل العلة المشروطة وهي التي يتوقف وجود معلولها على احتمال شروطها ، وقد وجد الفارابي في نظرية الفيض البرهان على العلة التامة فيقول في المدينـــة الفاضلة « متى وجد للاول الوجود الذي خوله لزم ضرورة ان يورد عنـه سائر الموجودات •••• ووجود مايوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء اخر » •

وقد نتج عن تحليل الفارابي للعلة التامة القول بحدوث العالم في الازل والقول بحتمية القوانين الطبيعية •• وحدوث العالم في الازل عند الفارابي يختلف عن قول ارسطو بقدم العالم ويختلف في نفس الوقت عن اراء المتعلسين المتعلقة بحدوث العالم • فالفارابي ومن بعده ابن سينا يذهبان الـــى القول بالحدوث الذاتي مقابل الحدوث الزماني كحل لاشكال ازلية العالم •

ويعتبر برهـــــان الفارابي على حتمية القوانـــين الطبيعية بداية التاريخ الفكر البشرى لتطوير المذاهب والنظريات المتعلقة بالفلسفة الطبيعية وقدتبنى ابن سينا فيما بعد هذه النظرية ويمكن القول بان ابن سينا اكمـــل مابداه الفارابي فيما يتعلق بقانون الحتمية بحيث اصبحت نظرية الحتمية متكاملـة تفسر المعرفة والوجود بالنسبة للقوانين الطبيعية • الا ان متكلمي الاشــاعرة هاجموا هذه النظرية ورفضوا حتمية القوانين الطبيعية وقد استطاع رائدهم الغزالي ان يثبت في كتابه « تهافت الفلاسفة » ان الاقتران بين هذه العلـة والمعلول ليس ضروريا ضرورة منطقية ، ولا يمكن اثبات هذه الضرورة عن

طريق مبدأ التناقض فليست العلة هي المعلول وليس المعلول هو العلة • ولا يتضمن نفي احدهما نفي الاخر او وجود احدهما وجود للاخر

ولم يقف الغزالى عند هذا النقد فحسب بل وضع نظرية موازية لنظرية الفلاسفة يفسر قوانين الطبيعة فقابل المعرفة الضرورية بمبدأ العادة والاعتقاد وقابل قانون الحتمية بقانون الاحتمال ، كما وضع ماسماه بالقياس الخفي (قياس كتمثيل) مقابلا بذلك القياس المنطقي •• وفصل بين العلوم التجريبية والصورية • وكل هذا يحتاج الى شرح طويل لامجال اليه الان •

اما في الفكر الاوربي الحديث فنجد ان الظاهرة تتكرر حيث ان فريقا يؤيد الحتمية واخر يؤيد الاحتمالية فمثلا نجد ان كلامن فولف وباومجارتن يشتق مبدأ العلة من مبدأ عدم التناقض ، اما ليبنتزه فانه فصل بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ الطبيعة وقد جعل المبدأ الاساس الذي تقوم عليه العلوم الرياضية وجعل المبدأ الثاني اساس العلوم الطبيعية اما هيوم فقد رفض حتمية القوانين وذهب مثل الغزالى الى القول باحتمالية هذه القوانين وقد حاول ان يضع نظرية جديدة تفسر ضرورة القوانين مستندا الى منطق غير المنطق الصوري •

ولم يقف الصراع الفكرى حول القوانين الطبيعية عند الفلسفة الجديدة بل امتد الى الفلسفات المعاصرة كما هو الحال في الوضعية المنطقية •

وفي ختام هذا المقال احب ان ابين ان هذه دراسة اولية لهذا الموضوع تحتاج من الباحثين الى توسيع ومزيد استطلاع والسلام عليكم ورحمة الله•

المدينة الفاضلة وجمهورية افلاطون

الدكتور حسن سوشتيس ـ يوغسلافيا

الفلسفة واحدة . ومنذ قديم الزمان كانت تتعرض لمسائل الانسان الاساسية في الشرق والغرب في الصين القديمة وبلاد فارس ، كما كان الامر نفسه في المشرق والمغرب العربيين .

واذا كان العالم المعاصر متحدا اكثر من أي وقت مضى فانه يتحتم عليه أيضا أن يبني على هذا المستوى من الاتحاد موقفه اتجاه الفلسفة في انحاء العالم ، ذلك الموقف الذى سيتمكن فيه أن يحصل كل مفكر على مكانه الصحيح بغض النظر متى عاش وفي اي وسط كان . وقد ظلم المشرق في هذا الميدان . وهذا مالاحظه ديسن بحق بأنه يتحتم علينا ان نرد له الدين . كذلك نرى ان أوربا لم تفعل في هذا المجال قدرا كافيا حتى الان ، الا ما فعله في بعض الاحيان بعض المستشرقين البارزين ويبدو هذا الظلم واضحا فيما يتعلق بالفلسفة الاسلامية . ولذلك نرى أن يكون الواجب الاول الذي يتحمله العلماء الاوربيون والباحثون فيها هو أن يتعرفوا على تيارات الحضارة الاسلامية أكثر مما فعلوا حتى الان . لالكي ينزلوا التكبر الاوربي الى مكانه الصحيح فحسب ، وانما لكي يصبحوا اكثر غنى ، وليتأكدوا

بأنفسهم كيف كانت بعض الاراء المعاصرة « معاصرة » وابتكاريه ايضا منذ زمن بعيد • وعلى سبيل المثال من حقنا ان نتساءل : أكان يمكن ان يظل علم الاجتماع الاوربي طريقه بهذا الشكل لو كان قـــد تعرف على ابن خلدون ومؤلفه الرائع في الوقت المناسب ؟ وايضا لوكانت مقدمته منتشرة في اوربا في اواسط القرن الماضي ، لكان لعلم الاجتماع اتجاهات غير ماكانت عليـه ولوكانت تلك الاتجاهات اكثر انتاجا ايضا • وعلى نفس هذا القرار كانت في الماضي ومازالت فيما يخص الفارابي ايضا • فالمؤلفات لم تزل تظهرباللغات الاوربية في ميادين الفلسفة الميتافيزيقية ، والاجتماع والسياسة وذلك دون ذكر اسم هذا المفكر ولو على الهامش • اما ان تكون هناك تحليلات لاعماله بشيء من العمق والسعة فلا حديث عنهما اطلاقا • باستثناء بعض المستشرقين الشرفاء الذين الفوا عددا من الدراسات البارزة ، في هذا الميدان • ومـن الضروري ان يتخطى الباحث نقطة الحدود اذا اردنا ان تصبح النتائج التـي توصل اليها المستشرقون ملكا للعلوم الاخرى وخاصة الفلسفة والاجتماع والسياسة ، حتى ذلك الحين سيكون التنبيه ضروريا ان ترد اوربا دينهـــا للشـــرق •

ان عنوان موضوعنا « المدينة الفاضلة وجمهورية افلاطون » يحـدد بطريقه ما تحليلنا هذا • وتتطلب هذه الطريقة عاديا ايجاد خصائص مشتركة، وذلك لكي يستنتج من هذا التحليل النتائج التي تدل على اهمية المفكرين واعمالهم ، وسنسير في هذا التحليل بطريقة معاكسة • محاولين بذلك اولا ان نشير الى فروق بين هـذين المفكرين ، كما يجب علينا في هـذا الصدد التعرض الى مايربط بينهما حقا ، وأول مايجب التعرض له البعد الزمانـي والمكاني بينهما وكذلك لما يبدو مشتركا بينهما • فالزمن الذي عاش فيـه أفلاطون كان يضع أسئلة اخرى كان لابد من الاجابة عليها • وكان لافلاطون في تفكيره صورة واقعية لاحوال الدولـة اليونانية التـي كانت بالنسـبة للامبراطورية العربية دويلات بمعنى الكلمة • ولنتذكر ان عدد السكان في

الدولة الاثينية لم يتعد أربعمائة الف نسمة ٤٠٠/٠٠٠ ، مما لايقارن ولو في المدن الكبيرة في اوج السلطان العربي • لذا لم تكن المدينة التي يتحدثعنها الفارابي محددة مكانيا مثلما كانت عند افلاطون • ومن هنا كان يتحتم على الفارابي ان يوسع حدود دراسته المدنية ليصل الى ذلك الذي لم يصل اليه افلاطون • وقد وصل الفارابي ووضع فرقا بين الدولة والمجتمع •

وعلى سبيل المثال فان هذا الفرق أصبح واضحا عند ابن خلدون ولكنه على أي حال عندما نخص بالامر العلاقة بين أفلاطون والفارابي فان ذلك يبدو مهما • ويتحدث الفارابي مبتدئا من ضرورة الاتحادات • فالتعاون من خصائص المجتمعات التي يقسمها الى ثلاث مجموعات : الكبرى والوسطى والصغرى ، قبل ان يتحدث عن المدينة حيث يقول : « ولهذا أكثر اشخاص الانسان فحصلوا في المعروقة من الارض فحدثت فيها الاجتماعات الانسانية، فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة • والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى ، فالعظمى الاجتماعات كلها المعمورة (ملاحظة حسن سوشيتشر) وفي الواقع هذا هو الاهم بأنه يتحدث عن المجتمع بأوسع معنى اي في المقاييس العالمية، وقد نجد هنا كلمة عن مقياس هام لتجرد المجتمع والاجتماع • ويعتبر البوليس أي المدينة عند الفارابي جزء من الامة وذلك هو الجزء الاصغر حيث يقول « ••• الصغرى مدينة في جزء من مسكن امة [٢] • فكما تكون تكون المدينة جزء من الامة كلها ، فان الشعب يكون جزء من الانسانية جمعاء ، حيث يقول « •• والمدينة جزء مسكن امة ، والامة جزء جملة اهل المعمورة » [٣] •

وقد يتحدث الفارابي عن اتحاد المدن في الكلية الشعبية ، والكليات الشعبية في الوحدة العالمية الكبرى •

---

١ ــ الفارابي اراء اهل المدينة الفاضلة/بيروت ١٩٥٥\ص٨١ــ٨٣

وينبغي ان يكون في خاطرنا على الرغم من اختلاف النظر الى الدولة او المجتمع انه مما يهمنا بالنسبة لكلا المفكرين ذلك ان فلسفتها السياسية تحتوى جزء لايتجزء من نظريتهما الفلسفية • ومنفصلا عن ذلك هل يكون الحديث عن الدولة او المجتمع ككل ؟ • لان افلاطون والفارابي في العالم المثالـي ، وجود المثل ، العام والخاص ، اي مثل الخير الذي يحتوي على الحق والعدالة والجمال والسعادة لان معرفتهما بالنسبة لكلا المفكرين تعتبر قمة السعادة • ولكليهما تعتبر العدالة مثل الخير مطبقا لكلا المفكرين تعتبر قمة السعادة • نظام المجتمع عند الفارابي • وهذا هو السرط للوصول الى السعادة • ومن الضروري عند النظر الى العلاقة بين افلاطون والفارابي ان يؤخذ في الاعتبار بأنه كان امام الفارابي مؤلف افلاطون مطبقا في افلاطونيته الجديدة وحتى لولم يكن الامر كذلك فان تأثير الافلاطونية الجديدة على المفكرين العرب قدكان قويا بدرجة ان قراءة افلاطون تكاد ان تكون دائمـا بمســاعدة الافلاطونية الجديدة • وفي ولعهم ان يوفقوا بين الافلاطونية الجديـدة ، والاسلام وقد حاول المفكرون العرب كل واحد منهم بطريقته الخاصة تطبيق نظام (Katlgorya) • والفرق عند افلاطون الذي كان عنـده مثل الخير شيئا مستقلا فقد كان هنالك فعل الانبثاق او الفيض •

وفي الحقيقة ان الفرق في نقطة البداية بين هذين المفكرين تشـير الى الفروق الهامة والجديدة بالاعتبارات الاجتماعية المعروفة والتي اشـترطت هذين النوعين من الفكر • ويبدأ افلاطون من مثل العدالة ، اذ انه يبدأ من الفكر الذي وجدتطبيقه الى تقسيم الطبقات الفعلي المعين في الدولة التـي تنفذ فيها كل طبقة واجباتها ، وكل فرد واجباته • ويبدأ الفارابي من النظام الكوني اذ انه يبدأ من الخالق (البارى) حيث يخرج من الطبيعة كل شيء الحي وغير الحي (الميت) • ومن هنا لاتفاجئنا الحقيقة التي تدل بأن الجزء

---

٢ ــ المكان نفسه • ص٨٢

٣ـ المكان نفسه • ص٨٢

الاكبر من مؤلفه هذا يعالج المسائل الميتافيزيقية وبحثه عن الوجود الاول حتى اجزاء النفس المفكرة وحتى النبوة • ويذهب الفارابي بعد ذلك الى تحليل اسباب الاتحاد الانساني • وليس غريبا ان الجزء الاصغر منه يعالج على الخصوص المشاكل الاجتماعية والسياسية • اذ لم تعد الكلمة عن المدينة الفاضلة فحسب وانما عن اراء اهل هذه المدينة وكذا يمكن القول بحق ان الفارابي يذهب من الالوهية الى الفلسفة بينما (فعل) افلاطون العكس تماما •

وقد كتب الجزء الاكبر من مؤلف الفارابي باسلوب بارمنيد Parmenid لافلاطون • واذا حدد الفارابي الاطار الذي يجب على كل من المجتمع والدولة والمدينة ان يجد مكانه فقد وصل الى النتيجة التي تدل على ان كل ما هو موجود لابد ان يكون له عمل • فعلى هذا الاساس يكون عمل كل فرد وكل طبقة محددا للغاية داخل المجتمع الذي ينتمون اليه • اذا لقد بدىء هنا من الخلفية الالوهية والفلسفية التي كانت قد نبتت في الوسطين الحضارى والتاريخي الاسلاميين • ومن هذا النظام الميتافيزيقي الالوهي استنتج الفارابي نظريته الاجتماعية والسياسية • ولذلك كان استنتاجه الفلسفي اكثر شدة والنظام اكثر متانة مما هو في كل دولة • والى اي درجة وضع الاساس العربي الاسلامي لاراء الفارابي خاصةتلك على الحقيقة بانه لايتحدث عن اي نوع من الشيوعية ، وخاصة بما يخص النساء • ان شكل نظام مدينة الفارابي لا يضع سؤالا عن الشيوعية حتى ولو كانت ارسطوقراطية كما صورها أفلاطون • ولم يكن ذلك صفة اذا كان امام الفارابي نظام كامل للقيم والعلاقات التي تطورت في العالم العربي الاسلامي النظام الذي كان بطريقة مابداية لدراسات الفارابي في نقده للمجتمع من الاشكال الواقعية للسلطة الملكية ، مثلما فعل افلاطون • ولذلك لم تكن الاشكال التي يدرسها مرتبطة بالبحث عن حاملي السلطة بل كانت مرتبطة بتصرفات اهل المدينة جميعا •

ولو قمنا بدراسات اعمق قليلا لظهرت لنا من المؤكد انه لم توجـد سلسلة من الفروق بين دولة افلاطون ومدينة الفارابي • ولكن هـذا الامر يتخطى اطار هذا البحث • ولذلك سوف نذكر وفي الواقع ، فانه كان امام الفارابي بخلاف افلاطون صورة تاريخية كاملة للملك الامثل هي تتمثل في الخلفاء الراشدين الاربعة الذين يعتبرون بالنسبة للكثير من المفكرين العرب الاسلاميين كما يعتبرون الان مثلا لايمكن الوصول اليه • وأفضل مايظهر ذلك واضحا هو حديث الفارابي عن الصفات التي لابد ان يتمتع بها الملك • وتلك الخصائص تتطابق تماما بما هو معبر عنها في الاسلام ذاته •

الخليفة بذاته ملك فيلسوف ولذلك فان الفارابي ، لم يكن في حاجة الـى بحث طويل عن فكرة الدولة الفاضلة حيث انه وجد لمعظم أفكاره افتراضات في الشريعة والفلسفة الاسلامية والالوهية والفكــــر السياسي عموما • استنادا الى ذلك فمن المفهوم بانه لافرق لدى الفارابي بين طبقة السلاطين (الحكام) ، والفلاسفة كما هو الشأن لدى افلاطون • لابد من الذكر هنـا انه كان وضع الفرد في العالم العربي مختلف بدرجة كبيرة مما كان عليه الامر في اليونان في عهد افلاطون • لقد كان للعرب آن ذلك في حرياتهم علاقات منظمة قانونية • والخليفة الذي هو في الواقع الفيلسوف المفكر لـم يكـن خليفة الله على الارض ، لكنه كان نائب الرسول فقط ، ولكنه لابـد ان ينتمي الى افكار تكون المثل في العدالة •

وتدلنا الفروق المذكورة ايضا على ان الفارابي طور رأيه الخاص الذي تمتد جذوره الى اعماق الفكر الاسلامي • ولو كان تابعا لافلاطون (مقلدا) كما يظن البعض احيانا ، بدون مسؤلية لظل منسيا • ولما كنا نحتفل اليوم في هذا المكان المحترم هذا الاحتفال الهام • وعندما تتحدث عن احد من المفكرين لابد من الاخذ بعين الاعتبار بان حديثنا عن تلك الشخصية او نقدنا وتحليلنا لها لا يقصد بذلك التقليل من شأنها • ان أراءنا ونقاط الاتفاق او الاختلاف مـع أراءنا او اراء الاخرين • وتقييم اراءه الشخصية •

والنتيجة الاساسية لمقارنتنا بين دولة افلاطون ومدينة الفارابي هـي تبيان آراء كل منهما ، والظروف الاجتماعية والسياسية التي تصورها كل منهما . ان اولى الخصائص المشتركة بينهما والتي تتبين لنا مـن خـلال تحليلنا هي أن كلا منهما جريا وراء الاجابات على الاسئلة التي كانت ملحـة في عهد كل منهما . لقد كان افلاطون والفارابي يشعران في اعماق نفسيهما أزمة مجتمعيهما ، ولكن كلا منهما حسب وتبعا لظروفه الخاصـة وظروف مجتمعه ولذلك نرى ان كل واحد منهما قد حاول ان يجد الاجابة على الجزء الاكبر من الاسئلة والمشاكل المعاصرة حينئذ . وهكذا حاول كل منهما ان يشير للناس الـى الطريقة التي رأها بنظره انها ستقودهم الـى الوصول وبعرضهما للافكار الجديدة عن المجتمع فقد نقد افلاطون والفارابي بعمـق الحالة السائدة في المجتمع . ومما نلاحظه ايضا ان نقد الفارابي لمجتمعه كان اعمق واكثر حرية . فافلاطون مثلا لايتحدث عن اي نوع من التحليل للسلطة مثلما فعل بالنقد خاصة عندما قام بتحليل المدينة الجاهلية . وان كان واضحا لكل منهما بان دولتيهما لا يمكن ان تحقق في الواقع . وانما واجبهما الاول هو ان يزيلاالفوضى من نفوس الناس غير ان الاصلاح الخاص اكثر جلاء في مؤلف افلاطون . ومن خلال التجارب والخبرات اليونانية فانه يتبنى الملكية، وقد بدا له ان هذا الشكل من السلطة اكثر تلائما . بينما نجد انه عنـد الفارابي لا يوجد اي تبن لانه يبدأ من النظـام الكوني للامور الذي يبدو ضروريا ان يكون الملك على رأس تلك الدولة . ومن المثير فعلا ان يكون ذلك في الحديث عن الملك الفيلسوف ويترك كل واحد منهما المجال بأن يقوم مقام الملك عدد من الرجال اذا لم تجتمع كل الصفات الضرورية لهذا المنصب في شخصية واحدة . وقد درس كل من المفكرين بالتفصيل من الذي يستطيع ان يكون ملكا . ولقد عبر الفارابي بوضوح عن صورة مألوفة للخليفـة كانسان يتمتع بصفات اشد حكمة واكثر شجاعة واحسن عدالة والخ .... ولقد كانت الصفات التي اصر عليها الفارابي مدروسة من قبل في الشـريعة

الاسلامية والتراث السياسي العربي . بينما اقترح افلاطون نظاما كاملا لتربية الحراس والفلاسفة ولا نجد شيئا من ذلك عند الفارابي وبذلك يبدو أنه كان راضيا عن النظام في زمانه ومع ذلك فانه كان يعتقد انه لابد لذلك النظام ان يضمن لكي تقوم كل طبقة بالاعمال المحددة لها . وهكذا يحصل الانسان على السعادة برأي الفارابي . ودرجة السعادة بنوع ما اعظم من درجة العدالة لان السعادة تحتوى على العدالة نفسها . ولان العدالة بطريقه ما كما يتصورها افلاطون لا ينبغي ان تتضمن السعادة الكبرى. ومن ذلك يبدو لنا الفرق بين افلاطون والفارابي حيث ان الفارابي لايخضع الفرد للنظام تماما. ومن الجلي ان الفارابي يصر على الحصول على النظام العملي الكامل ولكنه يحاول ان يضمن للفرد مكانه في النظام . اذن الفارابي يرغب في التوفيق باقصى مايمكن بين غاية الدولة وسعادة الفرد .

لقد حاولنا من خلال ابرازنا الاختلاف والتشابه بين افلاطون والفارابي ان نشير الى ان الاراء المشتركة بين هذين المفكرين لا تقلل من اهمية الفارابي لان خصائصها المشتركة هي التي تجعل منهما مفكرين عظيمين بين مفكري العالم . كما ان ابراز الفروق بينهما يظهر لنا بوضوح استقلال الفارابي وتفكيره بطريقته الخاصة كما يظهر لنا كيف كان العالم العربي الاسلامي وخصائصه الذاتية والاسئلة التي كانت معاصرة ، والمشاكل التي يجب حلها، وقد تطلب ذلك نوعا خاصا من المفكرين ، وهذا النوع كان لابد ان يتميز عن الانواع الاخرى من المفكرين في البيئات الحضارية الاخرى .

واخيرا لا يسعنا الا أن نقول بأن التفكير المقام على اساس واقع المجتمع هو الذي يضمن للمفكر عظمته وحياة مؤلفه في الاجيال القادمة .

وهكذا كان الفارابي وسيبقى كذلك .

الحلقة الدراسية الثانية

الفارابي والحضارة الإنسانية: الأدب والفن والإنسانيات

الفارابي فيلسوف عظيم وانسان عظيم

الاكاديمي باباجان غفوروف ـ موسكو

اعبر عن اسفي العميق لان الظروف الصحية حالت دون مشاركتي في ذلك المؤتمر العالمي الهام المكرس لهذه المناسبة الجليلة وهي ذكرى مرور الف ومائه عام على ميلاد مفكر وفيلسوف الشرق العظيم ابي نصر محمد الفارابي.

ان الاحتفال في بغداد بهذه المناسبة يتسم بمغزى عالمي كبير ... وذلك لان وطنكم العراق الذي يعتبر مهدا عريقا للحضارة لايزال يساهم حتى ، اليوم في النضال من اجل تدعيم السلم والصداقة بين الشعوب .

ويشهد انعقاد هذا المؤتمر العالمي في بغداد على الاهتمام الضخم للاوساط العلمية وقادة العراق ، ورغبتهم الصادقة في ان تكون الذخائر الانسانية في حوزة العالم كله .

وينبغي علينا ان نشير الى النشاط العلمي المثمر لعلماء العراق الذين بذلوا جهدا كبيرا ليصبح الاحتفال اليوبيلي بالفارابي على المستوى اللائق.

اننا نعبر عن شكرنا الجزيل للسيد رئيس الجمهورية العراقية المهيب احمد حسن البكر الذى يقدم لنا ــ نحن العلماء ــ مساعدة يومية لانجاز هذا الاحتفال العظيم .

ان بغداد لاتجذب في هذه الايام اهتمام العلماء العرب فحسب ولكن اهتمام علماء العالم كله .. وتشد بغداد المجيدة الانظارلانكل شارع وزقاق فيها يشهد بدورها العظيم في تطور العلوم والحضارة الشرقية .

وها قد انصرم اثنا عشر قرنا ولا تــزال مدينة بغداد مركزا كبيرا للعلوم والحضارة في الشرق .

ولا يمكننا اغفال ان الفارابي قد استقبل منذ الف وخمسين عامابحفاوة رائعة من جانب كبار العلماء في بغداد عاصمة الخلافة العباسية .

ومن المعروف ان الفارابي قد ولد على وجه التقريب في عام ٨٦٤م . وتنص بعض المراجع التاريخية على انه قد وصل بغداد حينما كان يتراوح عمره مابين اربع واربعين عاما وبعبارة اخرى فان وصوله صادف عام ٩١٨ــ ٩٢٠م .

وكان العرب في ذلك الحين قد ادخروا تجارب قيمة وضخمة في مجرى تطويرهم للعلوم والحضارة ، واستمرت ــ الى جانب ذلك ــ التقاليد الرفيعة لعصر بيت الحكمة والذى كان ــ بالمفهوم العصرى ــ مجمعا علميا بالمعنى الدقيق للكلمة .

لقد واصلت المؤسسة العلمية الكبيرة التي تأسست في عصر الخليفة هارون الرشيد تطورها خلال حكم ابنه الخليفة المأمون في الثلث الاول من القرن التاسع م اى مابين عام ٨١٣ ــ ٨٣٣ م

وتفيد مصادر القرون الوسطى ان الخليفة المأمون كان واسع الثقافة. وقد اهتم بالعلوم القديمة مثل الفلسفة (احمد امين .. ضحى الاسلام ، المجلد الاول ٢٦٥ — ٢٦٧) .

وتشير المصادر العربية للقرون الوسطى ايضا الى ان المخطوطات والاثار العلمية والثقافة كانت تثير اهتمام الخليفة المأمون وكان يجمعها من انحاء الامبراطورية البيزنطية . وتسنى له ان يدخر في بيت الحكمة في بغداد مؤلفات كبار العلماء السالفين مثل ارسطو وافلاطون وايفلكيد وجيبوقراط وجالنس وغيرهم كثيرون . وقد جمع كذلك اثارا علمية باللغة البهلوانية وكانت تترجم تلك المؤلفات النفيسة وتصان في بيت الحكمة ... وبالاضافة الى ان نشاط الترجمة كان واسعا وذا اهمية بالغة فقد اجريت في بيت الحكمة ابحاث علمية اصيلة .. وذلك لان عددا من كبار علماء ذلك العصر الذين ساهموا بفعالية في تطوير العلوم قد قاموا بذلك العمل الجليل .

وحسبنا — على سبيل المثال — ان العلماء على مدى الف عام لم يستطيعوا ان يحتازوا الدقة البالغة لعملية قياس مقدار درجة واحدة من خطوط طول الكرة الارضية التي اجريت في ذلك الحين .

ومن العلماء البارزين الذين عرفهم بيت الحكمة العالم الفلكي المعروف ابو معشر البلخي وقد اشتهر بجداوله الفلكية وكذلك بمؤلفه الرصين مقدمة في علم قوانين الكواكب .

ولابد من التأكيد بأن المؤلفات العلمية في ذلك العهد كانت تكمن الى حد كبير في ترجمة الاثار العلمية السالفة والتعليق عليها ، بيد ان هذا العامل لايقلل من الاهمية العلمية الاصيلة لتلك المؤلفات الرائعة .... لان مؤلفيها استندوا على الترجمة والتعليق وانطلقوا منهما لصيانة افكارهم وتراثهم المبتكرة .

وثمة عالم بارز هو يعقوب بن اسحاق الكندي الذي ارتبط ايضا ببيت الحكمة وقد استحق بشرف ان يلقب « فيلسوف العرب » . لقد خلف هذا العلامة للاجيال القادمة مؤلفات في كافة مجالات العلم مثل الفلسفة والطب والموسيقى وعلم الفلك والرياضيات .. وهو احد الذين قاموا بترجمة وتحقيق وتدقيق « الماجست » للفيلسوف الشهير بطليموس .

ويمكننا ان نسوق امثلة عدة تؤكد ذلك العمل الابداعي المثمر لعمالقة العلم في ذلك العصر لقد مهد المأمون وغيره من الخلفاء العباسيين كل الظروف الملائمة لكي تجمع في بغداد بالذات كثير من الاثار القديمة في مختلف مجالات العلوم والاداب .

وكان الخليفة المأمون يبعث الرسل الى ايران والهند وبيزنطة وغيرها للعثور على الاثار العلمية وجلبها الى بغداد ثم ترجمتها من كافة اللغات بما في ذلك العبرية القديمة والافريقية القديمة الى اللغة العربية .

ومن المعروف ان اوربا لم تسمع بعدد من المؤلفين واثارهم الامن خلال النصوص التي قدمتها لغة العرب الى الانسانية . ونسوق مثالا لذلك .. فنتيجة لقهر وعنف المتعصبين المسيحيين والكهنة في بيزنطة خلال القرن التاسع والعاشر .. ساد الاهمال واللامبالاة تجاه اثار العلماء السالفين بينما اعتبرت هذه النفائس في بغداد كنزا غنيا للبشرية جمعاء .

وقد ازدادت لذلك اهمية دور بغداد المطرد من تطوير العلوم والثقافة. .... ان بغداد بتقاليدها العلمية الراسخة ليست فخرا للعرب والمسلمين فحسب ولكنها لكل اولئك الذين يثمنون عاليا الكنوز البشرية ... ومع ذلك فان الفارابي قد وصل الى بغداد ولم يكن خالي الوفاض .. لان وطنه في جنوب كازاخستان واسيا الوسطى الذى اشتهر كأحد مراكز الحضارة القديمة كان ينجز في نطاق دولته الخلافة العباسية نجاحات باهرة في تطوير الاقتصاد والعلم والثقافة .

لقد حظيت البضائع التي صنعتها ايد ماهرة وقادرة في سمرقند وفرغانة وخوارزم وبلح وفاراب وشاشا باقبال عظيم في المناطق النائية الغربية لدولة الخلافة العباسية مثل القاهرة ودمشق وبغداد .

وتميزت نهاية القرن التاسع وبداية العاشر الميلادى بازدهار الثقافة العارم وذلك من دولة سمانيد التي امتدت الى اسيا الوسطى بما في ذلك مناطق جنوب كازاخستان وخراسان ... ففي هذه المناطق بالذات ترعرعت الاداب التي لم تسجل باللغة العربية فحسب وانما بلغات اهالي تلك الجهات ... وقد وضعت فيها المؤلفات الكلاسيكية الاولى بلغة وارى الفارسية.. ونسوق لذلك بعض الامثلة .. فقد شمخت ايامها قصائد الشعراء العظام مثل : دقيقي وشهيد بلحي وروداكي الذى لقب بادم الشعراء وترنم من قصائده بسلطان العقل ومجد العمل والانسانية والكرامة .

ان كبار علماء ذلك العصر الذين خلفوا لنا ارثا عظيما مثل الخوارزمي والفرغاني والمروازي وغيرهم قد انبثقوا من آسيا الوسطى .. ولذلك فان النشاط العلمي للفارابي قد ارتبط بمناطق اسيا الوسطى من ناحية وبالمراكز الغربية للخلافة العباسية من ناحية ثانية وهي العراق وسورية .

لقد تنوعت مواهب الفارابي وشملت ميادين عدة للبحث مثل: الرياضيات والكيمياء والفيزياء واللغة .. والموسيقى ولكنه كان من المقام الاول ولايزال اعظم فلاسفة الشرق .

وانعكس من ابداع الفارابي الخصيب ذلك الانتاج الرفيع للفلاسفة العظام القدماء وفلاسفة اوائل القرون الوسطى .. واعني بذلك مؤلفات افلاطون وارسطو وبطليموس واقليدوس وهيبوقراط من ناحية .. وكذلك العلماء القدامى من الهند وايران وغيرهما من بلدان الشرق الادنى والاوسط

. واخيرا ومن ناحية ثالثة كان من امكان الفارابي ان يرتكز على ارث سالفيه من المعتزلة .

ويعتبر الفارابي ان الهدف الاسمى للانسان هو الوصول الى السعادة.. وفي مقدور كل انسان ان يمتلك العقل الذى يستطيع ادراك وتمثل هذا الهدف العظيم .. وانطلاقا من هذه المقولة يتوصل الفارابي الى فكرة نبيلة تتحدد في المساواة بين الناس كافة .

ويرى الفارابي كذلك ان الانسان يمتلك حرية الارادة وفي مقدوره ان يختار النزوع الى الخير والى الشر ... وصياغة كل منهما ان السعادة من اعتباره ـ هي اعلى درجات الخير ... وبقدر استهداف الانسان لبلوغه السعادة ... فان سعادته تزداد اكتمالا .

ان افكار الفارابي ثمينة للغاية فيما يتعلق بالتنظيم الاجتماعي لكافة مناحي المجتمع ابتداء من العائلة وانتهاء بالدولة والبشرية باسرها .

واولى الفارابي اهمية كبيرة للمدينة . فقام ببحث مدن عدة ، مدن محبة للذات يمتلكها عسكريون ، ومدن يسودها التجار والمرابون .. وغير ذلك من المدن .

واتخذت آراء الفارابي الاجتماعية أساسا لمؤلف شرقي عظيم من القرون الوسطى يتعلق ويتناول فلسفة التاريخ الا وهو المقدمة المعروفة لابن خلدون الذى يبعد عصره عن عصر الفارابي بقرون عدة . وانبثقت المدينة الفاضلة من جديد من مؤلفات كبار الشعراء : نظامي وناواى وامير خسرو وخلوى وعبدالرحمن جابر ، كما طور العالم الكبير ابن سينا تعاليم الفارابي ايضا . وقد اشتهر قوله بانه لم يدرك علوم الميتافيزيقا لارسطوطاليس الا بعد قراءته تعليق الفارابي عليها .. ويعتبر ابن سينا منشطا ومطورا لتعاليم الفارابي .. وقد وطد الجانب الخاص من العلوم الطبيعية التي تناولها الفارابي .. ولكن ينبغي القول ان هذا قد تم بفضل اضافة ابن سينا وتمثله لتلك العلوم .

ويمكن ان نحس بالتأثير القوى للفارابي على ابن سينا لا من نطاق القضايا الفلسفية ونقاط الانطلاق اثناء دراسة كافة جوانب الوجود بل من

اسلوب دراسة مسائل المادة والوعي والمنطق ايضا •• وليس من قبيل الصدف ان اطلق على هذين العالمين العظيمين لقب « الفارابيان » •

وربما نرى ان العالم العظيم ابن رشد هو الصق علاقة بالفارابي وقد عاش في العصر الاندلسي بعد مائة عام بعده اذ انه علق على كثير من مخطوطات الفارابي • وشرحها وطور المبادىء الاساسية لفلسفته •• وقد خطا الى الامام بمسائل الحقيقة النسبية ونظرية العقل واسلوب تناسق المعرفة •

وقد طرح مثلا ابن رشد بجدية اكثر المسائل المتعلقة بالارتباط العام للظواهر والسببية •• والعقل •

وكانت خلاصة ذلك كله في النهاية لصالح المساواة بين الناس وقد نجح ابن رشد منحى الفارابي في العلوم الاجتماعية مثله مثل ابن سينا حيث انه قد صور المجتمع مثل ما طرح ذلك من قبل في اعمال الفارابي •

ان تأثير الفارابي على اوربا قد بدأ منذ زمن بعيد •• فقد ترجمت في القرن الثاني عشر الى اللغة اللاتينية مؤلفات ابي نصر ومصادر المسائل •• ومفهوم العقل وطرق التوصل الى السعادة وتعليقاته على الفيزياء •• وعلم العروض ، لارسطو •• ومن الجدير بالذكر ان مؤلف الفارابي تصنيف العلوم قد جرت ترجمته مرتين •

بيد ان الفارابي قد ازداد اكثر بفضل الانتشار الواسع لتعاليم ابن رشد في اوربا والتي تنطلق من افكار الفارابي •

لقد احتلت تعاليم ابن رشد بشكل عام ونزعتها المادية ونظرية العقل بشكل خاص موقعا قويا في فلسفة اوربا الغربية التقدمية وقتئذ وقد تم ذلك قبل كل شيء من ايطاليا وفرنسا •• وينبغي القول بأن الهيئات الدينية الكاثوليكية قد استنكرت هذا الانتشار الواسع لتعاليم ابن رشد وذلك في الاجتماع الذى عقدته في نيران عام ١٥١٣م واستنكرت ايضا من الوقت نفسه تعاليم ارسطو التي يعود فضل انتشارها في اوربا الى الفارابي وكذلك ابن سينا وابن رشد وغيرهما من ، الفلاسفة •

هذا وقد قام كبار علماء الانجليز في القرون الوسطى بدراسة مؤلفات

الفارابي ومن بينهم دونس سكوت وروجير بيكون ، وبالاضافة الى ذلك بدأ يتضح بشكل اكثر مدى التأثير الكبير للفلسفة الشرقية عموما وفلسفة الفارابي بشكل خاص على ابداع سبينوزا الذى انطلق ايضا من مبادىء العقلية وهكذا قد منح الفارابي التقاليد الانسانية الرفيعة والتقدمية لارقى العقول الانسانية في الشرق والغرب .

واليوم عندما نحتفل بالذكرى الـ ١١٠٠ لميلاد الفارابي فاننا نولي اهتمامنا الخاص للمسائل الدولية والاجتماعية والثقافية التي تواجهها بلدان الشرق الحديث ان المواطنين السوفييت يقدرون حق التقدير التراث الانساني والعلمي للفارابي يعربون مرة اخرى عن احترامهم العميق لشعوب العالم العربي التي تخوض نضالا باسلا من اجل حريتها واستقلالها الوطني وفي سبيل السلام والتقدم الاجتماعي .

ان الدولة السوفيتية كانت وستظل دائما من اخلص اصدقاء العرب واكثرهم ثباتا في النضال الذي يخوضه من اجل استعادة الحقوق المشروعة لشعوب الشرق العربي التي انتهكتها اسرائيل والامبريالية التي تقف وراءها .. لقد تأكدت هذه السياسة الاممية في احرج الاوقات التي اجتازتها . الحركة الوطنية التحررية في العالم العربي واشدها خطورة وازمة حينما حاولت الامبريالية بقوة السلاح ان تفرض نظام الاستعمار الحديث في المنطقة .

ان الفارابي ذلك الانسان العظيم كان يحلم شأنه شأن الكثير من المفكرين القدماء بالعدالة والسلام والصداقة والمساواة والاخوة بين الافراد والجماعات .... وتصبح هذه الاحلام السامية النبيلة التي كانت في عصر الفارابي العظيم مجرد طوباوية واقعا حقيقيا في قرننا العشرين ، عصر التحول الجذرى للعلاقات الاجتماعية في كوكبنا على اساس العدالة الحقيقية .

والان تساندنا افكار الفارابي وتمد لنا العون في نضالنا من اجل توطيد السلام بين الشعوب ولتصفية الامبريالية والاستعمار الحديث .. وفي تلك الايام حينما تخوض الشعوب العربية نضالا بطوليا من اجل ازالة آثار عدوان اسرائيل ومناصريها . ومن اجل الحقوق المشروعة لشعب فلسطين وتحرير الاراضي العربية تحريرا كاملا فأن افكار الفارابي تحث الشعوب

العربية الى تدعيم وحدتها •• ووحدة كافة المناضلين لحركة التحرر على النطاق العالمي •

وتكتسب وحدة القوى الوطنية التحررية الحركة الاشتراكية العالمية وبشكل خاص صداقة وتعاون الشعوب العربية مع بلدان المنظومة الاشتراكية اهمية قصوى في هذه الظروف •

وعلى ضؤ هذه الاهداف النبيلة فان ضرورة تعزيز العلاقات بين الاتحاد السوفييتي والجمهورية العراقية على كافة الاصعدة ومجالات السياسة والاقتصاد والعلم والثقافة تكتسب مغزى خاصا واهمية تاريخية •

والسلام عليكم •

* ★ *

نظرية الفارابي في الموسيقى : قراءة جمالية

اديب نايف ذيـاب

(١)

ان الدعوى القائلة بأن « الانسان طلعة بطبعه : فهو بالفطرة يتساءل عن كنه الاشياء» تجانب الصواب اذا اخذت بالاطلاق لتفسر لنا نشؤ فكر المفكرين بدون تأطير عام للامور التي يمكن لهذا الفيلسوف أو ذاك ان يتساءل عن كنهها، وهي ، مع ذلك ، دعوى صحيحة اذا قيدت أو شرطت ببعدين أساسيين : نوعية الاهتمامات التي نشأ عليها المفكر ، ثم الافق الثقافي للحقبة الحضارية التـي يعيش بين ظهرانيها ، هذان البعدان متفاعلان ، أو بلغة هذا الزمان ، بينهما علاقة جدلية ، ذلك أن المفكر او الفيلسوف لاينشأ منعزلا في جزيرة مهجورة ــ كحي بن يقظان ــ بل في مجتمع معين وفي حقبة حضارية لها اسـئلتها ، ومميزاتهـا النوعية • وتلك الاسئلة تنجم ، في اغلب الاحيان ، عن الحاح المشاكل الحياتية التي يواجهها مجتمع الفيلسوف في تلك الحقبة ، أو من معوقات تعترض تقدم العلم والوعي آنذاك ، أو من مشاكل تطرحها عمليات التلاقح والتمازج والتمثل من ثقافة سائدة لثقافات محيطة تعاني الذبول أو النشؤ ، او من تحديات يواجهها المجتمع من قبل حضارة أو حضارات اخرى معادية ، وأحيانا من بعض هـذه العوامل معا أو من جملتها ، ومن مشاكل زائفة يصطنعها المفكرون لسـبب او

لاخر في بعض الاحيان. ان فحص بعض الاسئلة والاجوبة التي يقدمها المفكرون في عصر معين (في سياق ما تقدمها وما تأخر عنها ، الارهاصات ، والتأثيرات) تشكل الاساس الذى نحكم فيه على مستوى ذلك العصر ـ بالثراء أو العقم ، بالاجابة او السلبية ، بالتجديد او الاجترار . وذلك ما يتقبله الباحثون اليوم على انه المنهجية العلمية الصواب ،لكن مثل هذه التعميمات (الثراء ـ الايجابية ـ السلبية ... الخ) قاطعه من غير تبرير وتفتقر الى التدرج بين طرفي كل منها . وهي ، بعد ذلك ، نسبية ، أي محكومة بدرجة الوعي العام ، والوثائق المكتشفة ، والتقدم المنهجي في عصرنا (وهو ليس كلمة الختام) فضلا عن الاتجاهات والاهواء الشخصية ، وأهم هذا كله ، فأن مثل هذه الاحكام ، بالرغم مما تستند اليه من منهجية متطورة ومع اهميتها في فهم روحية حضارة ما ، تكاد تلغي ، في أحيان كثيرة ، التفرد والريادة التي تتمتع بها اعمال بعض الفلاسفة لحساب بعضهم الاخر : فلا تتيح لنا ان نفهم (ذلك اليسيرمن الحق)، على حد تعبير الكندي ، الذي اسهم به هذا المفكر او ذاك .

على اساس من هذه الملاحظات ، وبسبب خصوصية الموضوع الذي يتصدى له هذا المقال ، أراني مضطرا الى الاكتفاء بالتلميح الى المؤثرات ، سواء منها مايخص الفارابي نفسه او مايخص ثقافة عصره ، والتي أدت في الختام الى تتاجه الخصب في نظرية الموسيقى . وآثرت ، بالمقابل ، أن اتقدم الى العمل ذاته « كتاب الموسيقى الكبير » ، محاولا النفاذ الى مراميه ، محللا ناقدا على ضوء توجيهات الاستاطيقا الحديثة ، هادفا من وراء ذلك الى استخراج نظرية جمالية للفارابي ، في الموسيقى ، تختفي ضمنافي بحثه الشامل في هذا الفن .

لتخريج هذا الجانب من فكر الفارابي ، ليس امامنا من كتبه الاربعة في الموسيقى [1] الا « كتاب الموسيقى الكبير »،الذي بذل الاستاذ غطاس خشبة جهدا عظيما ، يستحق التنويه والشكر ، في تحقيقه وشرحه • وتم نشره حديثا فيما يزيد على ١٢٠٠ صفحة ، فالكتاب موسوعة ضخمة شاملة ، تتناول شتى مسائل الموسيقى النظرية العملية يصفها « كاردي فو » بأنها « أهم اطروحة في تنظير الموسيقى الشرقية » [2] • بينما يذهب « فارمر » الى انها تقدم لنا جوانب مبتكرة تعالج لاول مرة في تاريخ هذا الفن [3] • وهناك جزء ثان من الكتاب ، لم يعثر عليه ، يحيل اليه الفارابي في المقدمة ومواضيـع اخرى » (٣٧ ، ١٣٨ ، ١٨٤) ، ويذكر انه كرسه لفحص ونقد آراء الناظرين في فن الموسيقى السابقين عليه « بكلام استقصاه بمبلغ الطاقة » • نستدل من هذه الاشارة ، ومن اشارات اخرى يرفض فيها آراء « آل فيثاغورس » (٦٤،٨٩) ان الفارابي ، مدفوعا باهتماماته الفلسفية ، قد اطلع على ترجمـات الكتـب الموسقية المنقولة عن اليونانية[4] ، وتأثر ، ايجابا او سلبا ، بارائهم • ومـن المؤكد انه على اثر جعل الموسيقى فرعا من «علم التعاليم» والرياضيات التي هي فرع فلسفي في عرف من اتبع ارسطو ، وهو ، في مستهل كتابه ، يخبرنا بلهجة تشي بالتواضع والحماس ، ان مايدفعه لتأليف هذا الكتاب مايراه من

---

(١) الكتب الضائعة هي : كلام في الموسيقى ، كتاب احصاء الايقاع ، كتاب في النقلة . وينسب اليه الدكتور عثمان امين (احصاء العلوم ، التعليقات ص ١٦٤) ثلاث مخطوطات موسيقية في المكاتب العالمية ، اثنتان منهـا على الاقل ، كما يبدو لي ، هما نشرتان من « الموسيقي الكبير » وان اختلفت التسمية كما هو معهود في المخطوطات (فارن فارمر : تاريـخ الموسيقى العربية ـ ٢٠٦) بدليل ان النص الذي يورده من مخطوطـة دار الكتب المصرية يقع في بدء المقالة الاولى مـــن « الموسيقي الكبير » ص (٤٩٠) .

(٢) مـن : Ency. of Islam, V. II, Farabi, p. 54.

(٣) *Ibid*, V. III, Musiki, p. 751.

(٤) يحصي ابن النديم ، في الفهرست : (٣٢٦-٣٣٠) اربعة او خمسـة كتب موسيقية يونانية عرفت بالعربية .

نقص وحلل وغموض في كتابات من سبقه [٥] ، وربما ، كما جاء في موضع آخر ، ماأحسه أيضا من اعتناق معاصريه لاراء السابقين تقليدا اعمى من غير فحص او مناقشة ، (١٣٨) ، وأزاء ذلك كله يشعر بأنه ، في هذا العمل ، ينهج نهجا رائدا لا يتأثر فيه سبيل احد [٦] . وتقديري اننا سنميل الى تصديق هذه الدعوى اذا فحصنا الكتاب وما سبقه وما تلاه بعمق .

وفي معرض اهتمامات الفارابي الشخصية نذكر انه كان موسيقيا ممارسا بارعا في العزف . وهنا قد نغض الطرف عن الاعاجيب والتي تنسب اليه في هذا المجال [٧] . لكن اهتماماته ، على صعيد النظر والممارسة ، وقد لاتكون كافية لتبرير تكريسه مايقارب نصف نتاجه للنظر في الموسيقى ، مالم تضع في الاعتبار ان الافق الفني في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، كانت تغلب عليه روح الشعر والموسيقى . في هذا العصر كرس ابو الفرج الاصفهاني جهده لتأليف كتاب الاغاني الذي يعده من اعظم موسوعات الشعر والغناء العربي ان لم يكن اعظمها جميعا ، صحيح اننا لانجد في هذا العصر اسماء لامعة في الغناء والتلحين كما هي الحال في عصر لامويين واعصر الذهبي لبني العباس ، لكننا نجد شواهد على تغلغله في قصور الامراء ولدى عامة الشعب [٨] ، وحلقات السماع عند الصوفية ، وحتى في فرق الجيش [٩] . فنحن هنا ازاء مثال واضح على العناق الحار بين استجابة الفيلسوف الفكرية ــ حتى وان اختلى بنفسه كالفارابي (عند مشتبك رياض ومجتمع ماء) [١٠] ، وبين مسألة يطرحها جانب من حياة الناس وثقافتهم في عصره . وذلك التزاوج ولد لنـا أثرا فريدا من اثار حضارة العرب .

---

(٥) يقول الفارابي انه طالع الكتب القديمة والمحدثة في هذا الفن فوجـد « في جميعها نقصا عن اتمام اجزاء الصناعة ، وخللا في كثير مما اثبـت فيهـا ، وجل ما نحي به منها نحو العلم النظري فقد استعمل في تثبيته أقوال غامضة » (٣٥ــ٣٦) .

(٦) « ... وسلكنا فيه المسلك الذي يخصنا من غير ان نخلط به مذهبا اخر سواءه » ص(٣٧) .

(٧) يروي عن ابن خلكان ، (وفيات الاعيان ، ٥\١٥٥) ، انه عزف في بلاط سيف الدولة ثلاثة الحان مختلفة فاضحك الحاضرين ، ثم ابكاهم ، ثم تركهم نياما ، وانه اخترع القانون (٥\١٥٦) .

(٢)

الموسيقى النظرية : ــ

يميل اكثر الفلاسفة المعاصرين المهتمين بعلم الجمال الى تناول كل فن على حده ، بعد ان عجزهم ان يتثبتوا من مشروعية أي نظرية شمولية تتحدث بأسم الفنون الجميلة جميعا . وهذا ، في حد ذاته يجيز لدارس الفلسفة ان يستنطق ويستخرج من « كتاب الموسيقى الكبير » ، وعلى وجه التحديد من مدخله (٤٧ ــ ٢٠٢) وخاتمته (١١٧٠ ــ ١١٨٩) نظرية جمالية (بالمعنى المعاصر) تجيب عن الاسئلة التالية :ــ ماهي الموسيقى ؟ ماذا تثير في الانسان ؟ وما قدرتها التعبيرية ؟ وما معايير جمالها ، وعلى أي اساس تبنى ؟

ان تعريف فن ما ، والتعرف على حدوده ومعالمه مسألة تتصل بتحديد نوعية المواضيع التي تقع في الخبرة الجمالية للانسان . لكن استقصاء التعريفات التي يوردها الفارابي في نظريته تنأى بنا عن هدف هذا البحث . لذا سنكتفي بما هو عام منها كمدخل للجوانب الاكثر اتصالا بأسئلتنا السابقة .

يشير الفارابي الى ان كلمة الموسيقى ، في استعمالات اللغة العادية ، تدل على الالحان ، واللحن هو « كل مجموعة من النغم رتبت ترتيبا محددا ، منفردة او مقترنة بالكلام » (٤٧) . ولكن الموسيقى ، من حيث هي صناعة او فن شامل ، « تشتمل على الالحان (والمبادىء التي) بها تلتئم ، وما بها

(٨) مما يدل على ذلك احصاء التوحيدي للمشتغلين في الغناء (في الكرخ فقط) فهم : ٤٦٠ جارية و ١٢٠ أمراة حره ، و ٩٥ من الصبيان . ويعقب « هذا سوى ما لا نظفر به ولا نصل اليه لعزته » . (الامتاع والمؤانسة) ، ج٢ ، (١٨٣) .

(٩) انظر فارمر ، تاريخ الموسيقى العربية : (١٨٢) .

(١٠) هكذا يرد في ترجمة الفارابي عند ابن خلكان ، (وفيات الاعيان : ٥\١٥٦) .

تصير اكمل واجود » وليست صناعة الموسيقى اذن صناعة الحان فحسب ، وانما تشتمل ايضا على الاسس النظرية التي تبنى عليها جودة الالحان وكمالها. وليست هذه الاسس مبادىء الصوت الفيزيقية والفسيولوجية فحسب — هكذا يذهب فارمر في تصنيفها[11] وانما هي تشتمل ايضا على الاسس الجمالية وما يمكن تسميته اليوم بانثروبولوجيا الموسيقى كما سيتضح بعد قليل ، اما الاسس الرياضية فلا يأتي الفارابي على ذكرها الا في اخر المقالة الثانية (١٨٨) . ويلجأ الفارابي كعادته في التفريع الذي يغلب على « احصاء العلوم » الى قسمة صناعة الموسيقى الى صناعتين: الموسيقى النظرية والموسيقى العملية ، فالموسيقى النظرية « هي هيئة تنطلق عالمة بالالحان ولواحقها من تصورات صادقة سابقة حاصلة في النفس » (٨٣) . فاذا اعتبرنا توضيحاته لهذه الكلمات ، والتي يوردها بعد ذلك مباشرة ، امكننا وضع هذا التعريف بصيغة ايسر كما يلي : هي علم موضوعه الموسيقى ويتأتى بالتأمل والنظر العقلي في المبادىء الاولى التي يقوم عليها هذا الفن . وهي مبادىء مغروسة في نفس الانسان .

أما الموسيقى العلمية « فهي كما توحي التسمية احداث الالحان بأدائها أو صياغتها [12] . ومن الجلي ان الغاية من صياغة الالحان هي الاداء . والفارابي يشير الى هذا الاحتمال (٦١) ولكنه يعدل عنه بعد مناقشة مصطنعة غامضة الى ان الصياغة هي غاية الاداء . وهذه قضية توضح سيطرة فكرة أرسطو في تفضيل النظري على العملي . ويلاحظ الفارابي قبل ذلك » ان مقدار المعرفة والتخيلات التي تكمل بها الهيئة الاولى (الأداء) دون مقدار المعرفة والتخيلات التي تكمل بها الهيئة الثانية (الصياغة) (٦٠) . اي أن ما يتطلبه ابداع الالحان من موهبة ومعرفة هو اكثر مما يستلزمه العزف الذي

(١١) Ency. of Islam, V. III, p. 751.

(١٢) « والصناعة التي يقال انها تشتمل على الالحان ، منها ما اشتمالها عليها ان توجد الالحان التي تمت صياغتها محسوسة للسامعين ، ومنها ما اشتمالها عليها ان تصوغها وتركبه وان لم تقدر على ان توجدها محسوسة ، وهذان جميعا يسميان صناعة الموسيقى العملية » ص(٤٩) .

تغلب عليه الاستجابات الالية بعد المران • وهذه ملاحظة دقيقة صحيحة ، ولكنها لاتبرر وضع تأليف الالحان غاية للاداء • والاقرب الى الصحـة أن تقول ان كلا منهما ، أو كليهما وسيلة لغاية ابعد : لذة الانسان وسعادته • وهذا مايدعمه الفارابي فيما بعد ، ولا يفطن الى أنه يعارضه ضمنا في البدء•

بأمكان الموسيقي النظري ان يعزف عن ممارسة الموسيقى صياغة واداء ويكتفي بالسماع من الملحنين ، وهذا ــ في رأي الفارابي ــ افضل (١٠١)، جريا مع مبدأ افضلية النظري على العملي•وبالرغم من هذه الالماعة المدعومة بأرسطو [١٣] ، فأن الفارابي يوضح أن العلاقة التي تجمع بين فني الموسيقى النظري والعملي هي علاقة وثيقة مزدوجة قوامها التحليل والتركيب (ويعني بهما استنباط المبادىء وتطبيقها) (١٨٧) ، وهي تماثل الصلة التي تربط بين العلم الطبيعي وعلم النجوم فصاحب العلم النظري يتبين ما هو طبيعي لسمع الانسان من خلال الالحان التي يسمعها ، فاذا طولب ببرهنة قضاياه أحال على المشتغلين بالموسيقى صياغة واداء •• « ولا ينقص ذلك من عمله » (١٠٢)•

قد نخلص من كل ذلك الى أن المبادىء النظرية للموسيقى انما تشتق وتستنبط من الالحان السائرة • وهذا يتعارض مع قول فيلسوفنا ، في تعريفه للموسيقى النظرية ، ان المبادىء الاولى مفطورة في النفس • يفطن الفارابي لهذا التعارض ويحاول رفعه ، فيذهب الى ان أوائل الفنون تكون مع الانسان طبعا وفطرة ، غير ان الانسان لايحس بما فطر عليه الا بعـد اعمال النظـر او توجيه من متخصص بالتنظير (٧ ــ ١٨٨) الا انه في نهاية مناقشته يبدو مترددا في حسم هذه النقطة ، بل يميل الى القول بأن اكثر اوائل هذه الصناعة مأخوذ من صناعتي الموسيقى العملية والعدد (١٨٨) ولعل الفارابي أحس بصعوبة هذه المشكلة،وظل واعيا بها لدى تأليفه كتابه الاخر «احصاءالعلوم» اذ لم يشير الى « فطرية المبادىء » عند تعريفه للموسيقى النظرية في الكتـاب الاخير [١٤] •

(١٣) « ... فأن ارسطو طاليس قال في « انا لوطيقا الثانية » ان كثيرا ممـن يتعاطى النظر بالكليات لا يحسن النظر بالجزئيات لان ذلك انما يحتاج فيه الى قوة اخرى » ص (١٠٥) .
(١٤) انظر : احصاء العلوم ، ص (١٠٦) .

ان هذه المعضلة التي واجهها الفارابي تكمن في استعماله لمصطلح المباديء الاولى للعلم النظري (او اوائل هذه الصناعة) من غير تعريف او تحديد : ليعني به الاسس النفسية للتذوق بالاضافة الى اسس التناسب الرياضية للانغام . والاولى قد تكون فطرية : فأغلب البشر يطربون للنغم الجميل من غير دراية بالاسس الرياضية لتالف الانغام . أما الاسس الرياضية فلا تتأتى للانسان الا عن تدبر او تعلم .

ـ الفارابي من ناحية اخرى ، لايتردد في القول بأن نشؤ الموسيقى النظرية متأخر في الزمان كثيرا عن نشؤ الالحان في حياة الناس وذلك « على خلاف مايظنه قوم من الجمهور ومن ليست له خبرة وحنكة في العلوم (٦٩). وابتغاء للوضوح نؤجل بحث هذا الجانب قليلا ، وندخل الى نظرية الفارابي من خلال سؤال آخر .

(٣)

موسيقى الانسان وموسيقى الطبيعة : ـ

كيف استحدث الانسان الالحان ؟ ولاي غرض ؟

وجواب الفارابي : استحدث الانسان الموسيقى تحقيقا وايفاء لفطرته.

انها الفطرة المركوزة في جبلة الانسان والتي تنتظم ، فيما تنتظم، الفطرة الحيوانية التي من خصائصها التصويت تعبيرا عن احوالها اللذيذة والمؤلمة (٧٠) . وتنتظم هذه الفطرة ايضا نزوع الانسان الى الراحة اذا تعب . ومن شأن الموسيقى أن تنسي الانسان تعبه ، لانها تلغي احساسه بالزمان ، ذلك الزمان الذي ترتبط به الحركة ، والتعب يتأتى منها [١٥] . ولان فطرة الانسان تدعوه للتعبير عن أحواله ، وأن ينشد راحته « كانت هذه الترنمات والتلحينات والتنغيمات تنشأ قليلا ، قليلا ، وفي زمان بعد زمان ، وفي قوم بعد قوم حتى تزايدت » (٧١) . فنشوء الموسيقى من نداء الفطرة ، لكن

(١٥) ... « فان الترنمات مما يشغل عن التعب في اوقات الاعمال فلا يحس بها ، ولذلك لا يحس بالزمان الذي فيه فعل ولا يضجر به ويواظب عليه اكثر ، فان الاحساس بالزمان يتبعه تخيل التعب اكثر فيوهم الاحساس به ، اذ كان التعب انما يلحق عن الحركة ، والزمان لا حق لها ، ثم كل واحد منهما يلحق الاخر » (٧٠) .

الانسان اخذ بعد ذلك يتحرى ما يماثل ترنماته في أجسام اخرى طبيعية وصناعية ، وما من شأنه ان يجعلها اكثر بهاء وفخامة . فاهتدى الى الات الموسيقى كالعود وغيره ، واخذ الناس في تطوير هذه الالات حتى تكون اكثر طواعية في انجاز الغاية منها (٧٤) .

وعلى أية حال ، فالفارابي يرى ان صوت الانسان اكثر تنوعا وقدرة على ابداع الاصوات الموسيقية من الالات . وهذه الالات انما كانت لتضخم وتزين وتحفظ انغام الالحان الانسانية ، فالحكم على مقدرتها او طواعيتها انما يكون بمدى مطابقتها او انسجامها مع ترنمات الصوت الانساني (٧٩،٨٠).

وحين نقارن مع الفارابي موسيقى الطبيعة بموسيقى الانسان وآلاته نكون قد وضعنا قدما في حقل الاستاطيقا الحديثة ، بعد ان كنا سابقا على اطرافه . فكثيرا ما يصادفنا في نصوص الادب الوصفي كلام عن جمال موسيقى الطبيعة . وثمة نصوص قديمة ـ تنسب الى فيثاغورس ـ تؤكد ان هناك موسيقى تصدر عن حركات النجوم ، (وهي فكرة يرفضها الفارابي) [١٦] ولا جدال في ان هناك بلابل تغرد ، وامواجا تصطخب ، ورياحا تهمس بين الاغصان ... الخ . فهل مثل هذه الاصوات الطبيعية وما يماثلها موسيقى على الحقيقة ؟ واذا كانت كذلك فهل تفضل من حيث قدرتها الجمالية ، الموسيقى التي يؤديها البشر باصواتهم وآلاتهم ؟ يجيب الفارابي عن السؤال الاول بالايجاب ، وعن الثاني بالنفي . فموسيقى الطبيعة وان وجدت ، فهي قليلة ، ونادرا ما يعيرها انتباها وان كنا نكثر الكلام عنها . وهي بعد ذلك ، لا تتيح للانسان « التئام التجربة » [١٧] والتئام التجربة هنا ، يذكرنا بفكرة (جون ديوي) عن «اكتمال الخبرة» التي يجعلها شرطا للتذوق الفني الصحيح

---

(١٦) «وما يعتقده آل فيثاغورس في الافلاك والكواكب انها تحدث بحركاتها نغما تأليفية فذلك باطل ، وقد تخص في العلم الطبيعي ان الذي قالوه غير ممكن »(٨٩) .

(١٧) « واشخاص (مفردات) موجودات صناعة الموسيقى قد يمكن ان تكون بالطبيعة ، ويمكن ان تكون بالصناعة ، غير ان ما يوجد منها بالطبيعة اما اقل ذلك واما غير محسوس اصلا ، واما ان يكون مقدار المحسوس منها مقدار ما لايمكن ان تلتئم به تجربة . واما الموجودات منها بالصناعة (الانسانية) فقد يظهر انه ليس يشذ عنها شيء مما هو طبيعي للانسان اصلا ، وتجربتها وتصفحها ممكنة » (٩٧ ، ٩٨) .

• لكن «الخبرة» عند ديوي ذات معنى واسع ينتظم معاناة الانسان الكاملة: عقله وفعله وانفعاله ، تجاه موضوع ما [١٨]•بينما يحصر الفارابي «التجربة» في الدائرة المعرفية أو الابستمولوجية ، اذ يعرفها بأنها « تعمد احساس اشياء كثيرة ، مرارا كثيرة ليفعل العقل فيما يتأدى اليه من الحس فعله الخاص حتى يصير يقينا » (٩٥) • فالتئام التجربة ، في مفهوم الفارابي ،هوالتحام واكتمال التصور العقلي بصدد موضوع ما [١٩] • وعلى ذلكفحين يرى ان المحسوس من موسيقى الطبيعةهوأقل من ان تلتئم به تجربة يكونقداشار أن الاحساس بموسيقى الطبيعة يظل واهيا خافتا بحيث لايكتمل به تصور عقلي ، وذلك على العكس من الاحساس بموسيقى الانسان الذي يكمل بالتكرار • ونبرر جواب الفارابي اكثر فنقول : ان موسيقى الطبيعة مادة خام تفتقد التسلسل والتنظيم الذي نخبره في موسيقى الانسان • بل انها تفتقد أية دلالة تعبيرية او رمزية الا ما يسبغه عليها الانسان تعسفا وتخيلا ، ومن ثم فهي لا تقع موضوعا للخبرة الجمالية الا عند ندرة من مرهفي الحواس أو المخبولين •

انطلاقا من هذه القضية ، يدلل الفارابي على اسبقية الموسيقى العملية في الزمان • فالاسس النظرية للموسيقى لايمكن ان تحصل الا بواسطة « التجربة » ، وحيث ان الموسيقى الطبيعية لايمكن ان تكتمل بها تجربة انسانية بالمعنى الصحيح،لزم ان يكون الحان الانسان المسموعة ذاتها ،والتي بها فقط تصح التجربة وتكمل ، هي التي اتاحت للنظريين استنباط المبادىء النظرية في الموسيقى (٩٨) •

وهذه المبادىء لابد ان تكون قد استنبطت في زمان متأخر ، بعد أن انتشرت الالحان ونضجت على أيدي المغنين والملحنين (٩٩) • ويشهد لهذه الدعوى ما نعرفهمنمتأخر علم العروض عن الشعر وتأخر المنطق الصوريعن الفكر ، بل وتأخر الهندسة النظرية عن بعض استعمالاتها التطبيقية • لكن الفارابي ، وقد اقتنع ببرهانه السابق ، لايشير الى مثل هذه المماثلة •

ومن باب المقارنة ، نذكر هنا ان اخوان الصفا قد دعموا ، بتلفيقهم

---

(١٨) جون ديوي ، الفن خبرة : ص٦٣–٨٢ .

(١٩) « اللام : الاتفاق . تلاءم الشيئان : اذا اجتمعا واتصلا . التام الجرح : اذا برأ والتحم » (تهذيب اللغة : ١٥\٤٠٠) .

المعهود ، الرأي المخالف • فذهبوا الى أن الفنون كلها من استخراج الحكماء بحكمتهم او تعلمها الناس منهم • وصارت وراثة من الحكماء للعامة •• (الذين) استعملوها كسائر الصنائع في أعمالهم [٢٠] • بل ان اخوان الصفاء في رسالتهم الخامسة ، ذكروا بعض الخرافات حول الموسيقى ، مما يجعلنا نعجب ،بالمقابل بالمنهج العقلي الدقيق الذي اتنهجه الفارابي في هذا الموضوع•

(٤)

استجابة الانسان للموسيقى :

معظم الناس يستمعون للموسيقى التي يألفونها في بيئتهم الثقافية ، وبعضهم يعنى بسماع الموسيقى مهما اختلفت مصادرها وتركيباتها النغمية عما هو مألوف في بيئتهم الفنية • واحد الاسئلة المعقدة التي واجهتها فلسفة الفن هو : ماذا تعنى الموسيقى للانسان ؟ وبتحديد اكثر ، ماذا يثير سماع الموسيقى في نفس الانسان ؟ ــ انفعالات ، افكارا ، لذة ، خبرات باطنية لايعبر عنها بالكلام ؟ لقد وجد كل واحد من هذه الاجوبة من يدافع عنه في تاريخ الفكر • ولا يزال ذلك السؤال مثار بحث وخلاف عند المعاصرين •

ان نظرية اثارة الانفعالات او تهدئتها بواسطة الموسيقى قديمة نجدها في نصوص كلدانية وعبرانية ، وربما كانت مثل هذه الدعوى شائعة عند العرب [٢١] لكن الفارابي ــ كما يبدو ــ لم يجدها كافية في تفسير كل جوانب الاستجابة الانسانية للموسيقى • فهو يقسم الموسيقى • باعتبار غايتها الانسانية الى ثلاثة انواع : فهناك صنف من الموسيقى يكسب النفس لذة وراحة فحسب (٦٢) ويسميها « الالحان الملذة » (٦٦) وهذه اللذة انما تحصل كبطانة وجدانية للادراك ومن ثم فهي تتناسب طرديا مع كماله [٢٢] وربما يصح لنا ان نستنتج هنا ان اللذة المقصودة هي لذة عقلية

---

(٢٠) اخوان الصفاء ، الرسائل ، الخامسة (١٨٦) ، ثم في (٢٠٨)يذهبون الى فيثاغورس هو اول من استخرج اصول الموسيقى بعد ان سمع موسيقى الاكوان العليا •

(٢١) د. ضياء الدين ابو الحب ، الموسيقى وعلم النفس ، (٤١) •

(٢٢) « والسبب في الالحان التي تفيد اللذة هو السبب في سائر المحسوسات وسائر المدركات ، فأن اللذة والاذى انما تتبع كمالات الادراك ولا كمالاته » (٦٤) •

مادامت مرتبطة بالادراك • والفارابي هنا يلمس نقطة دقيقة • اذ من الصعب ان نربط بين الموسيقى المسموعة وخلق اللذة بدون ان نبرر ذلك بالاذن التي تسمع والعقل الذي يدرك فحوى الاحساسات،ذلك انه لايوجد جهاز عضوي للذة في الانسان ، فهي اقرب ما تكون الى حالة من الرضا والارتياح الذي ينثال على الانسان بكامل عضويته •

وهناك نوع ثان من الموسيقى يدعوه الفارابي « بالالحان المخيلة « لانه يحدث في نفس الانسان تخيلات وتصورات،مثلما تفعل التزاويق والتماثيل المحسوسة بالبصر (٦٣) • وهذا النوع يستعمل مع الاشعار الملحنة حتى يساعدها على تتميم المقصود منها (٦٧ ، ١١٧١) • ولا يبين فيلسوفنا هنا كيف تحدث الموسيقى هذه التخيلات اوالتصورات • هل نفهم مثلا ان الاشعار الملحنة حينما تقرن بالموسيقى يكون من شأنها أن تثير حالة انتباه (او اندماج) لدى المستمع بحيث يصل الى كل دلالات الكلام ومعانيه الممكنة ؟ ام ان الاشعار اذا لحنت فأنها تكثف التجربة الانسانية وتبرزها في اقصى شفافية ممكنة ؟ •

اما النوع الثالث من الموسيقى فيستأثر باهتمام الفارابي ومناقشته في عدة مواضع ، أنه « الالحان الانفعالية » • فهو يلاحظ لنا في البدء انالانسان والحيوان يشتركان معا في انهما يمتلكان لغة فطرية يستعملانها في حالات الخوف والطرب • وهي غير اللغة العادية التي نستعملها في أمور حياتنا اليومية (٦٣) • هذه اللغة الفطرية تتسع عند الانسان فيستعملها في التعبير عن الاسف والرحمة والغضب وغير ذلك من الانفعالات (٦٤) • وتجد هذه اللغة الانفعالية لها متنفسا من خلال الموسيقى • لكن أثرها في المستمع او المتلقي يختلف قليلا عن الاثر الذي أنشأها • فهي قد تزيل الانفعال أو تنقصه (لأن الانفعال من شأنه أن يزول اذا بلغ أقصى غاياته) (٦٥) وقد تحدث الانفعال أو تزيده اذا كان مرغوبا • وربما تحدث ، في الاحتمال الاخير ، حالة انفعالية مشابهة او محاكية للحالة الاصلية التي صدرت عنها الموسيقى أوالتي يفترض في الموسيقى ان تعبر عنها (٦٦) •

اذن فالالحان من حيث أثرها في المتلقي ملذة وانفعالية ومخيلة • والفارابي يرى ان هذه التقسيمات اعتبارية وربماأملتهاالرغبة فيتحليل المشكلة وفحصها •

وذلك ان الانواع الثلاثة ، من ناحية عملية ، قد تشترك فيما بينها في احداث آثارها في الانسان (١١٧٢) • فالصنف الاول يدخل في الثاني ، وهذان الصنفان معا ينتفع بهما في الالحان المخيلة ،« لان كثيرا من التخييل وانقيادات الذهن تابع للانفعالات ، وايضا فأن الاقاويل متى قرنت بنغم ملذه كان اصغاء السامع لها أشد • وما اجتمعت فيه هذه الثلاثة فهو لا محالة اكمل وافضل وانفع » (٦٧) •

ويبحث الفارابي عن امثلة للانفعالات التي تثيرها الموسيقى فيذكر « الرضا والسخط والرحمة والقساوة والخوف والحزن والاسف وما جانس ذلك » (١١٧١) ، لكنه لايجد تسميات بالمقابل لانواع الموسيقى التي تكسب هذه الانفعالات ، فيقترح ان يسمي اللحن الذي يكسب الحزن « بالمحزن » وما يكسب العزاء « معزيا » ••• الخ (١١٧٨) والحق أن الفارابي يبدو هنا متسقا مع نظريته : فالموسيقى قدتكون محزنة وليست حزينة كما نقول اليوم• لان صفة « المحزن » تدل على ان الموسيقى قادرة على اثارة الحزن في نفس من يسمعها وهذا هو رأي فيلسوفنا • اما كلمة حزين فهي صفة للمتلقى أو للانسان وليست للموسيقى في ذاتها •

ويقدم الفارابي ، في اخر كتابه ، تصنيفا ثلاثيا للانفعالات يشتق منه تصنيفا موازيا للالحان•فالالحان مقوية اذا كانت تكتسب الانفعالات القوية: كالعداوة والقساوة والغضب والتهور •• الخ • وهناك الحان ملينة وهي التي تكسب الانفعالات التي ننسبها الى ضعف النفس : مثل الخوف والرحمة والجزع وما شابه ذلك • وهناك اخيرا الالحان المعدلة أو الاستقرارية [٢٣]• وهي التي تكتسب المزيج من كل صنفين متقابلين من الانفعالات (٧٩ ــ ١١٨٠)•

وعند فحص هذا الجانب من نظرية الفارابي لايسعنا الا ان نتساءل : هل بأمكان أية موسيقى أن تثير في النفس العداوة او القساوة • هنا قديفيدنا الرجوع الى خبراتنا مع الموسيقى • وربما ، انطلاقا من ذلك ، سنزعم ان ما نكتسبه من الموسيقى هو ليس أكثر من صفاء الذهن او السكينة او الترويح

---

(٢٣) « وبعض الناس كان يسمي الالحان المعدلة الالحان الاستقرارية ، لانها تكسب النفس استقرارا وهدوءا » (١١٨٠) •

عن النفس ، وربما نكتسب منها « نشوة » ، وهي ما عبر عنه الفارابي « باللذة » ، وما يعبر عنه بكلمة « الطرب » • وربما نجد عند سماعها سلوى وعزاء كما يرى شوبنهور • وعلى ضؤ هذا يبدو لنا أن نزعة « الاستقصاء العقلي » عند الفارابي قد ضللت نظريته في بعض جوانبها • فهو يستقصي انفعالات النفس ، على شكل ازواج متقابلة ، ويظن أن الموسيقى قادرة على اثارتها كلها ، وهذا ليس ضروريا • ومن الواضح ان الاستماع للموسيقى والاغاني لا يثير انفعالاتها كلها فضلا عن أن هذا غير مرغوب فيه أصلا •

(٥)

معايير الجمال فى الموسيقى :

المبدأ الذي يسيطر على بحث الفارابي هو أن الذوق الفني يتغير مع تعاقب الاجيال ، ومن ثم لايتمتع بخاصية الثبات التي تجعله يخضع للبحث العقلي [٢٤] • ولعله هنا متأثر بما يحسه من تقبل الناس في عصره لالحان الفرس التي أخذ يتمثلها الغناء العربي [٢٥] • ومن هنا فانه يلجأ عند بحث معايير (يدعوها سبارات) الجمال الى (ما هو طبيعي بالنسبة للانسان) ، وهو بذلك يتسق مع مذهبه في نشوء الموسيقى : نشأت الموسيقى من فطرة الانسان • وعلى ذلك فالمعايير الجمالية يجب ان تشتق بما يتسق ويتلائم مع طبيعته « وكمال سمعه » (١٠٧) لكنه يفطن الى ان حساسية الناس بجمال النغم تتفاوت وبالتالي فما يراه البعض موافقا بطبيعتهقدلايكون كذلك بالنسبة لاخرين • فهذا المعيار ذاتي • استدراكا لذلك يرى ان ما هو طبيعي للانسان يشتقمماهو طبيعي لاغلبية الناسفياكثر الازمنة •فالمسموعات الطبيعية للانسان هي التي بها يحصل كمال سمع الانسان ، أما دائما ولجميع الناس ، واما لاكثرهم دائما وفي اكثر الزمان (١٠٧ قارن ايضا ٦٦) •

لقد أشرنا الى ان الفارابي يجعل اللذة بطانة وجدانية للادراك • فأذا

---

(٢٤) « فليس سبيل الطبيعة من الالحان سبيل الشرائع والسنن التي ربما حمل الناس عليها او اكثرهم في بعض الازمان فيتبع بعضهم فيها بعضا فيستحسن على سبيل ما تستحسن المالوفة من الامور . غير أن ما هذه سبيله من مستحسن او مستقبح لا يراعى كيفما اتفقت » (١٨٤) .

(٢٥) انظر فارمر : تاريخ الموسيقى العربية (١٧٢ ـ ١٧٧) .

نقص نقصت وتحولت الى الم (او اذى بتعبيره) • من هنا يرى ان يجعل هذه اللذات المستثارة بالموسيقى معايير (او سبارات) تدلنا على ماهو طبيعي للانسانمن الالحان (٣٦) • وحتى يكتسب معيار اللذةهذادرجة من الموضوعية، يرى الفارابي انه لا يكفي ان تتخذ مما يلذ لفرد واحد معيارا : فربما كانت حواس هذا الفرد ليست على المجرى الطبيعي ،كما في حالة المريض او ضعيف السمع : انما نوسع استقراءنا فنشتق المعيار مما يلذ لسائر الناس او معظمهم (١٠٨) لكن سائر الناس ومعظمهم يسكنون مناطق مختلفة وبيئات متباينة وبذلك تختلف وتتنوع الموسيقىالتيبراها كل قوم طبيعية لسماعهم ولايوجد ماهو طبيعي للانسان بالاطلاق ، بل الاصح ان نقول ان ماهو طبيعي يمتزج بماهو حضاري بحيث يصعب الفصل بينهما • فاذا كان ذلك كذلك ، فكيف نصل من استقراء ما يلذ لسائر الناس في شتى مناطق سكنهم الى حقيقة ثابتة؟ يجيب الفارابي ، بالحسم لابالمناقشة • بأن ماهو طبيعي للانسان يجب ان يشتق مماهيعليه أذواق الناس الذين يسكنون فيما بين خطي عرض ١٥ــ٤٥ درجة ونفهم مما يذكره بعد ذلك انه يقصد العرب والفرس والروم (وربما اهل الصين ايضا) فان هؤلاء الامم هم الذين عيشهم وشربهم واغذيتهم على المجرى الطبيعي ، ويستثني من تطرف الى الشمال او الجنوب منهم : أي الزنوج والسودان والصقالبة ، لانهم خارجون عما هو على المجرى الطبيعي للانسان خروجا بينا ، وخاصة من توغل منهم الى الشمال (١٠٩) •

هذه النقطة ليست خلافية ، بل هي خاطئة بالتأكيد • لكن التقدمالثقافي والعلمي في العصور الوسطى لم يكن من شأنه ان يساعد على توضيح هذه المشكلة • فما هو طبيعي لبعض الناس قد يكون كامنا هاجعافيفترة حضارية، ثم ينفجر ويتجلى ببهائه وروعته في حقبة اخرى متقدمة • وانه لمن المفارقة ، ان تتذكر ان الصقالبة (شعوب الجمهوريات السوفياتية) يقدمون اليومأبدع الاسهامات في مجال الموسيقى خاصة • ومن يدري ؟ ربما تكون موسيقى المستقبل هي موسيقى افريقية •

---

(٣٦) « ولذلك ينبغي ان تجعل اللذات الكائنة عنها (الموسيقى) سبارات كما هي كمالات للحس ، ومايكون منها للناس دائما او في اكثرهم سبارات كما هي طبيعية للانسان » (١٠٨) .

وعلى اية حال ، فأن دعوى الفارابي ان سـبارات الجمال في الالحان يجب ان تقوم على استقراء ماهو طبيعي لاغلب الناس تسير على درب واحد مع دعوى الاستاطيقيين التجريبيين الذين يرفضون القيم المعياريـة المطلقـة للجمال ، ويحيلونها الى قيم محايثة تتبدى من خلال ماهو سوى بالنسـبة للذوق الفني الصحيح [٢٧] •

(٦)

لعلها قد اتضحت الان ملامح فلسفة الفارابي الموسيقية ، وربما يكون قد وضح ايضا ذلك المنهج العقلي ، الاستقرائي في بعض الاحيان ، الـذي اتبعه في تبرير قضاياه • وربما جاز لنا ان نستنتج من بعض الشـواهد ان توجيه المنهج الارسطي كان مسيطرا على تفكير فيلسوفنا • ومن ايجابيات هذا التوجيه : ان الفارابي ، كما يبدو من مقدمة الكتاب وشمول ابحاثه ،كان يطمح الى ارساء علم جديد كامل على غرار ما فعل ارسطو في المنطق والعلم الطبيعي ، وكذلك رفضه للنظرية الكوزمولوجية في الموسيقى • اما سلبيات هذا التوجيه فتتضح في النزعة الاستقرائية ، عند الفارابي ، تكاد تختنـق أحيانا تحت وطأة تحديات عقلية محدودة كاوائل العلم البديهية ، والغائيـة وانه لمن الطريف ان نذكر هناانالفارابي حينما يناقش علاقة الموسيقى باللعب في آخر الكتاب (٨٤ ـــ ١١٨٦) يرفض ان يكون اللعب غاية لهذا الفن ، بل يرى انه لعب يمهد للجد ، الجد الذي تكون به السعادة القصوى للانسان ، ومن ثم فغاية الموسيقى هي السعادة القصوى •

ومع هذا ، فأن اصالة وتقدم نظرية الفارابي يتجليان بوضوح حينمـا نقارنها بالنظرية الكوزمولوجية (التي تربط اوتار العود الاربعة بكل جوانب الوجود : العناصر والافلاك ، والمواسم وهيئات النفس ••• الخ) والتـي شاعت [٢٨] ؛ وربما سادت بعد ان تبناها الكندي [٢٩] ، واخوان الصفا[٣٠]•

(٢٧) من هوؤلاء شارل لالو : انظر كتابه « الفن والاخلاق » ــ القسم الثاني ، ترجمة عادل العوا .

(٢٨) لقد درس Farmer هذه النظرية وتتبعها لدى منظري الموسيقى العرب في محاضرته : ــ The influence of music from Arab Sources

(٢٩) « انظر رسالته » في « اللحون والنغم » (ص ٢٤ ــ ٢٥) .

(٣٠) انظر « الرسائل » ، الخامسة ، (ص ٢١٣ وما بعدها) .

ولم يتيسر لي ان اتتبع أثر نظرية الفـــارابي في « موسيقى » ابن سينا ، لكن تلميذه ابن زيلة ، كما يبدو ، قد اطلع على كتاب الفارابي واخذ عنه نظريته في «انواع الالحان» من غير ان يطورها او ينسبها الى صاحبها [٣١].

وربما كان الفارابي قدشعر انه بالامكان وضع نظرية عامة في الفن لتفسر ماهو مشترك في الفنون الشائعة في زمانه : الموسيقى والشــعر والرسوم : وذلك على غرار نظرية المحاكاة التي يفتتح بهاارسطو كتاب «الشعر» والارجح انه اطلع على الترجمة السقيمة لهذا الكتاب والتي نهض بها استاذه ابو بشر ، ولقد ألف هو رسالة موجزة «في الشعر ، تختلف تماما عن كتاب أرسطو ، وقد وضح في اخرها بما لايحتمل أي لبس أن الشعر والرســم (التزويــق) يشتركان في المحاكاة والغرض والصورة وأن كانا يختلفان في المادة [٣٢] . فلماذا لا تنتظم نظرية المحاكاة الموسيقى مع فني الشعر والرسم ؟ يبدو أن الفارابي لم يجد هذه النظرية الارسطية كافية لتفسير فن الموســيقى وغايته ولقد كان محقا في ذلك ، فجاء بهذه النظرية الممتازة التي لا تخلو من نقص او اخطاء ، لكنها في بعض جوانبها صالحة للتطوير والاخصاب في مجال لم يزل بكرا في الفكر العربي الحديث .

---

(٣١) قارن ابن زيله « الكافي » ص ٦٧ فما بعد ، بالفارابي : الموسيقي الكبير : ص ٦٢ فما بعد .

(٣٢) انظر عبدالرحمن بدوي : « فن الشعر » لارسطو ، رسالة الفارابـــي الملحقة : (ص ١٥٧ ــ ١٥٨) .

المراجـــع

١ ـ الفارابي ، ابو نصر : كتاب الموسيقى الكبير • تحقيق وشرح : غطاس خشبة ، مراجعة : محمود الحفني ، القاهـرة ، دار الكتاب العربي للنشر ، سنة ؟ •

٢ ـ • • • • • • • • احصاء العلوم • تحقيـق وتعليق عثمان امـين ، القاهرة ، مكتبة الانجلو سنة ١٩٦٨ •

٣ ـ ابن خلكان وفيات الاعيان • تحقيق : احسان عباس ، بيروت، دار الثقافة ، سنة ؟ •

٤ ـ ابن زيله ، ابو منصور الكافي في الموسيقى • تحقيق : زكريا يوسف ، القاهرة ، دار القلم ، سنة ١٩٦٤ •

٥ ـ ابن النديم الفهرسـت • تحقيـق : رضـا ـ تجدد ، طهران مكتبة الاسدي التبريزي ، سنة ١٩٧١ •

٦ ـ اخوان الصفا الرسائل • الرسالة الخامسة ، بيروت ، دار بيروت وصادر ، سنة ١٩٥٧ •

٧ ـ ارسطو فن الشـعر • مع الترجمة العربية القديمة وشـروح الفارابي وابن سـينا وابن رشد • ترجمة وتحقيـق عبـدالرحمـن بدوي • القاهرة ، مكتبة النهضة ، سـنة ١٩٥٣ •

٨ ـ الازهري تهذيب اللغة • ج ١٥ ، تحقيق ابراهيـم الابياري ، دار الكتاب العربي ، سنة ١٩٧٠ •

٩ ـ التوحيدي ، ابو حيان الامتاع والمؤانسة • تحقيق احمد امين وزميله، بيروت ، دار الحياة ، سنة ؟ •

١٠ ـ ضياء الدين ابو الحب الموسيقى وعلم النفس•بغداد مطبعة التضامن، سنة ١٩٧٠ •

١١ ـ فارمر ، هنري جورج تاريخ الموسيقى العربية • ترجمة حسن نصار ، القاهرة ، مكتبة مصر ، سنة ١٩٥٦ •

١٢ ـ الكندي ،ابو يوسف رسالةفي اللحون والنغم • تحقيق زكريا يوسف، بغداد ، ١٩٦٥ •

١٣ ـ ديوي ، جون الفن خبرة • ترجمة زكريا ابراهيم • القاهرة ، دار النهضة العربية مع فرانكلين ، سنة ١٩٦٣ •

14— Farmer, H. G. : *The influence of Music from Arabic Sources.* London, Harold Reeves, 1926.

15— *Encyclopedia of Islam,* Vol. II. III., Leyden & London, 1927.

كيف عرف اليابانيون الفارابي

الدكتور شنجي ميجيما ــ اليابان

ان صلة اليابانيين بالحضارة الاسلامية كانت صلة غير مباشرة حتى عودة اسرة ميجي في عام ١٨٦٥م ولقد كانت معرفة قدامى اليابانيين عن العالم الاسلامي تبدو ساذجة وغامضة •

وفي هذا العام نشر معهد الشرق الاوسط في اليابان « المعرفة اليابانية» بالاسلام وبالعالم الاسلامي في ايام ماقبل عودة اسرة الميجي وهو مؤلف بقلم هاجيمي برديباش « ١٩٠٤ ــ ١٩٦٣ » وفي هذا الكتاب درس المؤلف دراسة مستفيضة تاريخ التيارات الثقافية المتبادلة بين العالم الاسلامي واليابان قبل عصر الميجمي • ولكننا لانستطيع ان نجد اثرا لدخول الفلسفة العربية الى قطرنا وان قدماءنا كما يبدو ليسوا على علم بالفارابي والفلاسفة الاخرين •

وان العالم الياباني الاول الذي عرف الفارابي وآراءه وقدمها لمواطنينا هو الدكتور توشيكو ايزوتسو وهو استاذ المعهد الاسلامي في جامعة ماكجيل وفي تموز ١٩٤١ نشر ايزتسو في طوكيو كتابا عنوانه «تاريخ الفكر العربي ــ اللاهوت الاسلامي والفلسفة الاسلامية » وكان المؤلف شابا لم يبلغ الثلاثين من عمره عندما نشر الكتاب وقد كتب في مقدمته مايلي : « وان الاشياء التي سأتحدث عنها في هذا الكتاب هي تلك الازهار من الافكار التي تبرعمت بشكل مزدهر في حديقة الشرق في الايام الخالية بين القرنيين الثامن والثاني عشر واني لاحب من اعماق قلبي تلك الافكار عن الايام القديمة وأحس بشوق لاحدله لاولئك الاشخاص الذين ابدعوا هذه الافكار اما بالنسبة للاشياء التي يخبرنا بها هؤلاء المفكرون فاني اظن ان من الافضل ان أؤكد على أني سأكون سعيدا تمام السعادة اذا ما بدا هناك من بين قراء كتابي هذا شخص يفهم تمام الفهم هذه الاقوال القديمة ثم يطمح الى احياء معانيها في ذهنه » •

لقد قسم ايزوتسو كتابه الى قسمين : القسم الاول عن اللاهوت الاسلامي والقسم الثاني عن الفلسفة الاسلامية . والقسم الثاني مقسم الى تسعة فصول والفصل الثاني تطبيقات على الكندي والقسم الثالث على الفارابي . ولقد ابقى ايزتسو خمس عشرة صفحة من الفصل لهذا الاخير ثم انه قبل كل شيء قد عرف بالفارابي . باعتباره الشارح العربي الاول لاعمال ارسطو وباعتباره الشخص الاول في تاريخ الفلسفة الاسلامية الذي احب الحقيقة بصدق وقد قال ابزتتسو ان الفارابي يجب ان يكون مقسما بشكل مبدئي الى نمطين الاول باعتباره فيلسوفا ارسطوطاليسيا والثاني من حيث علاجه لمشكلات الاسلام من موقعه كفيلسوف يوناني وعندئذ ومن اجل التعريف ببعض الامثلة لمواقف الفارابي لمشكلات الاسلام فان ايزتسو قد ترجم قسمين من « كتاب في مبادىء آراء اهل المدينة الفاضلة » والقسم الاول يتناول بالبحث استحالة تعريف الله والثاني حول الوحدة مع الله .

وان ايزتسو بالطبع قد كتب كتابه هذا لسواد القراء باعتباره عملا مستنيرا وكتبه بلغة واضحة وعاطفية واعتبره مدخلا اوليا في آراء الفارابي لان القراء اليابانيين يكادون لا يعرفون بوجه عام أي شيء عن الفلسفة الاسلامية .

وعلى اي حال فان هذا الكتاب قد اعطى انطباعا زاهيا واستحث اذهان عدد كبير من الطلاب الشباب واسهم في فتح علومهم الى مجال جديد .

ولقد كتب في عام ١٩٥٦ الاستاذ المرحوم تودوثاساكا سيرة قصيرة للفارابي في القاموس الكبير لتاريخ العالم طبعه هاي بون شا . ولقد كان ثاساكا عالما ممتازا اعترف به كمرجع رفيع في اليابان في تاريخ الاسلام وعلى اية حال فان مقاله هذا عن رأي الفارابي عادي جدا وليس فيه اية اضافة جديدة ويبدو انه مجردتلخيص لما كتبه ايزتسو السالف الذكر .

وفي العام نفسه ١٩٥٦ كتبت عن حياة واعمال الفارابي في قاموس السير للعالم الغربي طبعة ايوانامي شوئن ولكن هذه الكتابة ايضا ليست فيها اية اضافة .

وفي كانون الاول ١٩٦٧ في الجزء السابع من سلسلة الفكر الشرقي الذي نشر من قبل مطبعة جامعة طوكيو وقد كرس هذا الجزء للفكر الاسلامي

بصفة خاصة واسـهم فيه البروفسور جوهي شيمارا وذلك بكتابة فصلين الفصل الاول قسم الى فقـرتين الاولى عن محمد والقرآن والثانية عـن الفكر الاسلامي الاول • اما الفصل الثاني فقد قسم الى ثلاث فقرات الاولى القانون الاسلامي والاراء الشرعية والثاني حول اللاهوت والفلسفةوالصوفية اما الثالث فهو الناجح في التراث الحضاري • ففي الفقرة الثانية من الفصـل الثاني ورد ذكر هذا الفيلسوف مرة واحدة ولكن هذا الذكر قـد جـاء في صدد علاقته بالفلاسفة الاخرين وليس حول ما انجزه هو نفسـه ، ومثال ذلك : (١) يقول شيماثا ان الكندي قد حاول ان يحدث انسجاما بين تعاليم القرآن وبين الحقيقة التي جاءت في الفلسفة اليونانية ، وان هذه التجربة قد تركها الفلاسفة الاسلاميون الاخرون بعد الفارابي (٢) ويقول ان تأثيرات الافلاطونية الجديدة واضحة في رسائل اخوان الصفا ولو ان هذه الرسائل قد جاءت وراء الكندي والفارابي بصدد توضيح مناقشتها (٣) ويقول ان الغزالي قد درس دراسة مستفيضة اعمال الفارابي وابن سينا (٤) ويقول ان انجازات ابن باجة باعتباره فيلسوفا انه قد عرف الفلسفة الغربية بالفارابي •

وفي الفقرة الثانية من الفصل الثالث من الكتاب ذاته كتب الاسـتاذ ابسونيو كورباناغي حول مفكري فارس وهو يذكر اسم الفـارابي في صدد علاقته بمير داماد «توفي سنة ١٦٣١ » وهـو يقول فقط ان ميرداماد كـان يسمى احيانا بالمعلم الثالث وانه قد اتبع تعاليم ارسطو والفارابي •

وفي عام ١٩٧٤ نشر توشيرو كومودا وهيدي هيكوكاشيواغي وكلاهما استاذان في جامعة كبير ترجمتهما المشتركة الى اللغة اليابانية لتاريخ الفلسفة الاسلامية لمؤلفه هنري كوربان والترجمة دقيقة وامينة وقد تسلم المترجمان جائزة من جمعية المترجمين في اليابان وتحتل الفقرة الواردة عن الفارابي في هذه الطبعة اليابانية عشر صفحات وان مضمونها دقيق جدا •

وخلاصة القول ان الابحاث عن الفارابي في اليابان ماتزال في نقطـة البدء ولكن هناك شبابا كثيرين بدأوا في الاونة الاخيرة يتعلمون العربيـة بصدق وان مستقبل هذا الميدان لم يعد ميئوسا منه كما كان •

حول أسلوب التفكير عند الفارابي

قاسم جانوف ـ الاتحاد السوفياتي

تتميز مفهوم اسلوب تفكير الفارابي بخواص خارجيـة أي شـكل التعبير عن الافكار وخواص داخلية لنظام النظرية على حد سواء .

وفي هذا المعنى اذا اعتبرنا ان الاسلوب هو الانسان فان محاولة فهم اسلوب الفارابي يكلفنا ان ندرك انه يعبر عن تاريخ للتفكير بكليته دونما شك أو اشتباه بمعناه الموجود في الوقت الحاضر .

وعندما نجتهد في التعرف الى نظام الافكار الماضي ونطلع على نـص قديم بعيد عن عصرنا الذى نعيش فيه فاننا نرى خواصه ونتحسسها .

وحين نتدرج في قراءة بعض كتب الفارابي الواحد تلو الاخر فاننـا نتأكد ان بالامكان ان ينسب هذا الكتاب او ذاك الى المفكر مـن دون ان تتوفر لديناالبراهين التاريخية على ذلك ولا يزال هذا الشيء يميز انـواع الاساليب من وجهة نظر الكلام حيث كان الفارابي قليل الكلام وكبير المعنى في بعض فصول كتبه كما يمكننا ان نقول بهذا الصدد انه كان يعبر احيانا عن افكاره بصورة موضوعات اثناء معالجته قضايا كثيرة قبل تصنيف العلوم وتصنيف المدن ـ والنظرية العامة لتركيب العالم وغير ذلك ويحكي عن اراء محدودة بصورة ممتعه .

ومما يلاحظ ان الفارابي كثيرا ما كان يستخدم الفاظا ارثوذكسية ودغماتيكية في بداية ونهاية كتبه وقد الف قسم منها على شكل تفاسير وشروح لكتب ارسطوطاليس ولكن لايمكننا ان نصف جميع مؤلفاته بأنها تشكل شروحا وتفاسير لانه كان يضعها ويسرد مفاهيمها بطلاقة وموضوعية اصيلة مستقلة وهذا مايلاحظ في كثير من مؤلفاته وخاصة كتاب الموسيقى الكبير وكتاب فصول المدن •

ويأسرنا اسلوبه الملموس الدال على انه رجل عصره وعالم يدرك الاشياء بصورة صحيحة حينما يستنتج النتائج والبراهين المحسوسة •

وقد لايتضح الجوهر للقارى لاول وهلة لان الشكل الخارجي غالبا ما يستره وهذا يثبت قولنا السابق ان مؤلفات الفارابي لا تشكل اقتباسات لمؤلفات ارسطوطاليس •

كما نلاحظ ثمة مبالغات عديدة بشأن موقف الفارابي من الارثودكسية ونحن لانشك ان في نظرية تركيب العالم المقترح من قبل الفارابي تعد نظرية دينية مثالية ولكن يمكننا القول ان هذه النظرية يمكن ان تنقد نقدا فعليا •

وهنا يجدر بنا ان نذكر بقول فيورباخ عن الفلسفة الاسكولاستيكية (لقد تحولت هي نفسها الى أثر تاريخي) حتى بالنسبة لجوانبها القبيحة والمظلمة في نزعتها التعبير عن انفعالات وروح المفكر •

ان روح وجوهر اسلوب التفكير للفارابي يشكلان الايمان بالعقل الانسانى المقتدر على حل جميع القضايا الانسانية ويقترن هذا الرأى عند الفارابى بسمات ديمقراطية وانسانية في فهمه طبيعة تفكير الانسان • وان العقل الذى يسمو بفعل القوة يعنى قوة مشتركة لجميع الناس حيث يتطور عقل الانسان الفرد او العقل المستفيد حسب مقدار دوره في العقل الفعال — وكذلك الحال بالنسبة الى الصفات الاخلاقية حيث لايولد الانسان فاسدا او فاضلا لكنه يتحول الى احدهما اثناء حياته كما لا تتجزأ الفضائل الاخلاقية عن كمال العقل •

وهكذا ينبعث نور العقل من مؤلفات الفارابي ويصبح ديتبريس حقا حين ينسب الفارابي الى ابطال العالم الشجعان الذين كانوا يناضلون ضد سيطرة الخرافات وضد درجات التسلط الذى يقترن تاريخه بالدم والذى كان ينزع نحو اخماد حرية الروح والقضاء على القوانين الانسانية الفاضلة •

التعاليم والتجريب في التنجيم والموسيقى
(نصوص غير منشورة للكندي والفارابي)

د. محسن مهدي ـ العراق

من المعروف عند مورخي الفلسفة القديمة ان الفلاسفة المسلمين ورثوا من الفلاسفة الافلاطونيين المحدثين اتجاهين متضاربين في علم احكام النجوم الاول اتجاه ديني وثني ، اله النجوم واعتقد ان لاحوالها وقراناتها آثـارا في حياة الافراد والامم ، وانها علل واسباب تقدر أعمال الافراد ومستقبل الامم وتنذر بما سيكون من الامور الارادية . وهـذا هـو الاتجـاه الذي تبنته مدرسة أثينا الفلسفية في القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد او القرنين الثالث والثاني قبل الهجرة ، وعرف به ايامليقوس وسوريانوس وابرقلس وغيرهم ممن قال فيهم الفيلسوف اولمبيردورس في شرحه لمحاورة « فاذن » لافلاطون (ص ١٢٣ ، س ٤) انهم يقدمون صناعة الكهان علـى صناعة الفلسفة . وتبعهم من جمهور اليونانيين من اصر على البقاء على دينه

وخلط بينه وبين اديان القدماء من اهل مصر وبابل وعمل على الجمـع بينه وبين العلم والفلسفة • فاقاموا معابد للنجوم اشتهرت منها في الاسلام معابد صابئة حران ، ولفقوا كتبا نسبوها لهرمس والكلدانيين يدعون فيها لمذهبهم ويعارضون بها الشرائع المنزلة اما الاتجاه الثاني فكان اكثر فلسفة (او كان « يقدم الفلسفة » كما يقول اوليمبيودورس في الموضع ذاته) ويذهب إلى القول بان الطريق الى الاتصال بالمبدأ الاول هو طريق النظر العقلى • ولم يعط النجوم والاتصال بهـا مكانة الصدر ، وان قال بنفعها في تطهير قوى الانسان النفسانية دون العقلية • وهذا هو الاتجاه الذى عرف به افلوطين وفرفوريوس ومن تبع فورفوريوس من كبار معلمي الفلسفة في الاسكندرية وهو على العموم اقرب الى اتجاه افلاطون وارسطاطاليس والمستقدمين من شراحهما •

وموقف دين الاسلام من صناعة التنجيم وادعاءات المنجمين واضـح لايحتاج الى المزيد من الكلام • فالقرآن والاحاديث النبوية وعلم الكلام وعلم الفقه مجمعة على بطلان هذه الصناعة وانكار تأثيرات النجوم ودلالة اوضاعها على ماسيكون (ان الشـمس والقمر لايخسـفان لموت احد ولا لحياته) ، وعلى ان الايمان بالكواكب كفر بالنبوات وابطال للشرائع الالهية• وانتشار هذه الصناعة بين المسـلمين في بعض العصور والاقطار واعتقـاد جمهورهم بها واستعمال ملوكهم لها لايدل على صحتها من جهة الشـرع • فالنظر الشرعى حظر النظر فيها ، حتـى اضطر اصحاب هـذه الصناعة في الامصار والاقطار التي حكم فيها سلطان الشرع على قراءة كتبها في كسـر بيوتهم مستترين على الناس ، كمـا حدث في القـرن الثامن من الهجرة في شمال افريقية ، مما دعا ابن خلدون الى ان يقول في المقدمة (ج٣ ، ص ٢٢٦ من نشرة كاترمير ، باريس ، ٨٥٨ « فكيف بعلم مهجور للشريعة مضـروب دونه سـد الحظر والتحريم مكتوم عن الجمهور » • ولكن الذي لم يشتهر

شهرة كافية هو ان فلاسفة المسلمين شاركوا الشرع في ابطال هذه الصناعة وعاضدوه في شرح ضعف مدركها من جهة العقل وبيان مضارها في سياسة الخلق ، وان تاريخ صراعهم ضد صناعة التنجيم من اجمل ما وصلنا في موافقة المنقول لصحيح المعقول • فصناعة التنجيم كانت متصلة بعلم النجوم وعلم الرياضيات وعلم الطبيعة من علوم الفلسفة ، تدعى انها تعتمد على هذه العلوم الصحيحة وانها علم بالاسلوب والعلل الضرورية وانها مبنية على التجربة في حساب القرانات على مر القرون وهذه كلها امور كان الفلاسفة اعرف بها من اهل الشرع واقدر منهم على بيان فسادها •

واول مايتبادر الى الذهن في هذا الشان هو موقف الكندى من صناعة التنجيم ومن الاتجاهين المتضاربين في علم النجوم اللذين ذكرناهما • وهو موقف لم يتبين بعد ولم ينحصر ما يشوبه من الغموض • ففي رسالته « في ملك العرب وكميته » التي نشرها لوث في « مباحث شرقية » (لايبزش ١٨٧٥) يفسر الكندى حروف المعجم التى في اوائل السور من كتاب الله تعالى (ص ٢٧٥ ، س ٢٢) تفسيرا نجوميا ويخبر في علم كمية ملك العرب من القرآن مستندا الى مبدأ نجومي هو ان الدلالة العظمى في حدوث العالم وتنقل الدول وكمية اعمار الملوك انما يظهر ويتبين لمن قصد لكنهها من قران النحسين في برج انتحاسهما بالموضع الذي يحلان فيه وهو السرطان خاصة (ص ٢٧٣ ، س‌ص ١٠ ـ ١٣) • وقد اشار الدكتور محمد عبدالهادى ابو ريدة في مقدمة الجزء الاول من رسائل الكندى الفلسفية (القاهرة ، ١٩٥٠) عند بحث مصادرها الى اهمية مذاهب الحرنانيين الكلدانيين والصابئة وعلاقتها بماعندالكندى فيمايتعلق بالعلاقةبين‌العلم العلوى والسفلى(ص‌ص٣٨ـ٤١)• وسواء اكان الكندى الذى يقول عنه ابن النديم في « الفهرست » (نشرة فلوجل ، لايبزش ١٨٧١ ـ ١٨٧٢) انه قال انه نظر في كتاب يقربه هؤلاء القوم وهو مقالات لهرمس في التوحيد كتبها لابنه على غاية من التقانة في

التوحيد لايجد الفيلسوف اذاتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها (ص ٣٢٠، س‌س ٧ — ٩ ، قارن ص ٣١٨ ، س ١٤ وما بعده) هو ابو يوسف يعقوب بن اسحاق او عبدالمسيح بن اسحاق الكندي النصراني الذى يذكره البيرونى في « الاثار الباقية » (نشرة زاخاو ، لايبزش ، ١٩٢٣ ، ص ٢٠٥ ، س ٧) او كندى اخر ، فان الرسالة التى ننشرها هنا تدل على ان الكندى لايرى تناقضا بين اراء الفلاسفة الموحدين ومذهب اهل التنجيم (كصاحبه ابى‌معشر) ممن تدارسوا كتب هرمس في النجوم التي يذكرها ابن النديم في « الفهرست » (ص ٢٦٧) .

ومع ذلك فان جمعه بين « مذاهب القوم » و «رأى الفلاسفة» لايؤدى به الى قبول الاتجاه الذى تبناه الذين يقدمون صناعة الكهان ، بل راى اختص به وهو على العموم اقرب الى راى الذين يقدمون الفلسفة في العلوم التي يسميها الكندى في رسالته « في كمية كتب ارسطوطاليس » (ج ١ ، ص ٣٧٢ — ٣٧٣ ، ٣٧٦ العلوم الانسانية فهو يبدأ جوابه عن مسالة تحرير وقت يرجى فيه اجابة الدعاء والتضرع الى الله تعالى بقوله ان هذه من « المسائل المعتاصة على الروحانيين » وان الله تعالى يمنح معرفتها « من جهة البعث والرسالة » . ويصرح ان هذه المعرفة (او هذا العلم الالهى كما يسميه في كمية كتب ارسطو) (ج١ ص ٣٧٢—٣٧٣ ، ٣٧٦) « العلوم الانسانية فهو يبدأ جوابه من مسألة تحرير وقت يرجى فيه اجابة الدعاء والتضرع الى الله تعالى بقوله ان هذه المسائل المعتاصة على الروحانيين وان الله تعالى يمنح معرفتها « من جهة البعث والرسالة » ويصرح ان هذه المسألة (او هذا العلم الالهي كما يسميه « في كمية كتب ارسطوطاليس » يستحيل ادراكها من جهة التنجيم لاسباب تتعلق بالاختلاف الجوهري بين المعلومات والعلل وبين عالم الكون والفساد والعالم الذى فوق الكون وبين الاوقات المحدودة في العالم السفلى‌والاوقات السماوية التي هي غير محدودة ، وهي اراؤه المعروفة من رسائله الاخرى . ولكن هذا لايعنى ان هذه المسألة « المعتاصة » غير قابلة للحل عند الروحانيين

ولا ان معرفتها تستحيل في الفلسفة الاولى ، اللهم الا اذا فرضنا انها من الامور الناموسية الوضعية البحتة ، وهو قول لايقول به الكندى الذى يقتصر على تحديد الحقل الذي تعمل فيه صناعة التنجيم وهو دلالة القوى السماوية على الاشخاص الكائنة الفاسدة وحصر تأثيرها في اختيار وقت كل عمل نبتدىء به .

ومع انه يشير الى ان اختيار وقت الابتداءات يسهل من جهة التنجيم فانه لايوكد ان الاختيار النجومى لـه تاثير خاص في اجابة الدعاء والتضرع الى الله تعالى . فهو يخبر بما رآه الفلاسفة الموحدون الذين هم على غير ملتنا من جهة الشرائط الناموسية الوضعية وما ينسبون الى الكواكب من انها هي الوسائط فيما بينهم وبين البارى جل وعلا دون ان يقبل رايهم في وساطة الكواكب . فالذي يهمه من امر هؤلاء الفلاسفة هو توحيدهم وليس ما رأوه في وساطة الكواكب في اجابة الدعاء . وخاصة الفلسفة عنده انها نشرت فكرة البارى الاحد . وانقراض تلك الامم من الفلاسفة وحدوث قوم عادمين للفلسفة ادى الى عبادة الكواكب دون الله تعالى والى اتخاذ الاصنام وسائط بين الناس والكواكب . فالكندى اذن ينكر ان يكون لعبادة الكواكب التى كانت شائعة عند الوثنين من الصابئة وغيرهم اساس فلسفى وينكر صلة هذه العبادة بآراء الفلاسفة كما كان يدعى الصابئون ، بل يعتبرها نتيجة لانقراض الامم من الفلاسفة وبدعة ابتدعها قوم حدث « عادمون الفلسفة » . والقول الذي ينسبه ابن النديم للكندي في توحيد هرمس يتفق مع قوله في هذه السالة، اذ انه يبين ان الصابئة يقرون بكتب الفلاسفة الموحدين بلسانهم ولا يعملون على رايهم ويذهبون الى غير ما ذهبوا اليه .

وما يذكره الكندى بعد ذلك من مذهب اهل التنجيم وآرائهم واقوالهم لايخرج عما ذكره في اول الرسالة من ان مذهبهم ينحصر في دلالة القوى السماوية على الاشخاص الكائنة الفاسدة في العالم السفلى وان صنعتهم تخبر بوقت الابتداء بالاعمال (بما فيها الدعاء لطلب المال او الاهل او المساكن والعقارات او الرئاسة او العلم والكتابة او الوزارة والقضاء والفقه او الملك او ولاية عهد و نقله وحركة او صلاح او الغنى والشجاعة الخ) . وهذه كلها امور انسانية عملية دنيوية .

اما الغاز المنجمين ورموزهم فراى الكندى في السبب الذى لاجله استعملوا الرموز في كتبهم هو انه سبب عملي ايضا ، غايته ستر الصناعة عن السفهاء واهل الجهل كى لايستعملوها في شهواتهم وفيما يضر ولا ينفع . فليس وراء رموز المنجمين اذن امور الهية او علوم طبيعية نظرية ، بل ما ترمز اليه دلالة احوال النجوم على ابتداءات الاعمال لاغير وانما استعملت الرموز لغاية اخلاقية هي دفع المضار الناتجة من اطلاع السفهاء واهل الجهل عليها ومنعهم من اساءة استعمالها .

واخيرا فيجدر بنا الاشارة الى الكوكب الذى يسمى اندروميطا الذى يقول الكندي انه وجده على الحقيقة في تسع عشرة درجة من الحمل في سنة لم يذكر في النسخة الخطية وترك مكانها ابيض دون رسم العدد . واندروميطا من الكواكب التى حسب بطليموس مواضعها . وكان المنجمون العرب في القرن الثالث من الهجرة يرون انها تتحرك درجة واحدة كل ست وستين سنة شمسية . وعلى ذلك فالكندى ان كان يعنى بقوله « على الحقيقة » انه وجده بالضبط في تسع عشرة درجة من الحمل فالسنة التى يذكرها يجب ان تكون سنة ثمانماية وخمسة وسبعين من الميلاد . وان كان يعنى انه وجد اندروميطا قد تجاوز ثماني عشرة درجة من الحمل وكان بين هذه الدرجة التي تليها فالسنة التى يذكرها يمكن ان تكون بين سنة ٨٠٩ وسنة ٨٧٥ من الميلاد . ولا يبعد ان يكون الكندى يعنى بقوله وجدناه نحن على الحقيقة انه (على عادة منجمى زمانه) حسب مكانه بالضبط ، لانه شاهده .

اما الفارابى فموقفه من صناعة النجوم معروف من الفصول والتذاكير في جزء بخطه نقلها ابو اسحق ابراهيم بن عبدالله البغدادى الكاتب الناقل النصرانى الذى يذكره ابن النديم في « الفهرست » والذى توفي قبل يحيى بن عدى وقد نشر الدكتور عبدالرحمن بدوى ترجمته لمقالة الاسكندر في القول في مبادى الكل في ارسطو عند العرب (القاهرة ، ١٩٤٧ ، ٢٥٣ — ٢٧٧) وللمقالة الثامنة من كتاب « طوبيقا » في « منطق ارسطو » (القاهرة ، ١٩٤٨ ، ١٥٢ ، ص‌ص ٦٩٠ — ٧٢٣) . والذى ينظر في هذه « النكت » التى نشرها ديتريشي بعنوان « نكت ابي نصر الفارابي فيما يصح من احكام النجوم » في « الثمرة المرضية » (لايدن ، ١٨٩٠ ، ص ص ١٠٤ — ١١٤)

يجد ان الفارابى جمع فيها تذاكير لو تفرغ لتاليفها كتابا لكان اشد وامر وابلغ ما نقده ناقد لما ذهب اليه من يسميهم الكندي « اصحاب الفلسفة النجومية ».

واول ما يجلب نظرنا من هذه « النكت » هو الاختلاف العقائدى بين تيارين متضاربين فيما يصح ولا يصح من احكام النجوم . وفي المقدمة التي كتبها ابراهيم بن عبدالله تاريخ طريف . فقد كان اول الامر واثقا بصحة الاحكام النجومية غير شاك في ان الذى يعرض فيه من الخطا انما هو لقصور علم العلماء عن بلوغ ما يحتاج اليه فيها وقلة عناية الحساب واصحاب الارصاد ومتخذى الالات فيما يتعاطونه منها ، ويعتقد انه متى زالت هذه العوائق صحت الاحكام وانتفع بتقدمة المعرفة فيها واحاط العالم بالكائنات المستقبلة وتكشفت المغيبات وظهرت الخفيات . وقضى مدة . من الزمن يبحث في الحساب والارصاد والالات للتغلب على هذه الموانع فلم يزدد من الاصابة الا بعدا عن المطلوب (و) عن المطلوب الا اياسا الى ان ضجرت ... وارتبت فيه وارتيابه هذا ادى به الى ان يعطف على «كتب الاوائل» او «كتب الحكماء واصحاب الحقائق » . فلما وجدها خلوا منها واقاويلهم غير معبرتها ولا مصروفة نحوها تغير موقفه تغيرا تاما : فصار اليقين الذى كان معى شكا والاعتقاد ظنا والثقة تهمة والاخلاص ريبا . وبعد هذا اتفق له لقاء الفارابى فسأله ان يبين ما اتضح له من مذهب الحكماء الاولين وقضى مدة من الزمن بصحبته يتعلم منه ويناقشه مناقشات حادة عبر عنها بقوله « ويحاربنى واحاربه ويراجعنى واراجعه في ذلك الباب » فالفارابى كان اذن حين لقيه ابراهيم ياخذ براى « الاوائل » ويذهب « مذهب الحكماء الاولين » في احكام النجوم ، اى انه يصرف اقاويله نحوها وكان يقف موقف الشاك منها والناقد لها .

والفارابي يلخص رايه بقوله ان « الاحكام النجومية » اسم مشترك يقع على ثلاثة أمور لا تشترك الا في الاسم . اولها أمور ضرورية موجودة ابدا هى اجرام الكواكب وابعادها ، وهو جزء من علوم التعاليم . الثانى امور ممكنة على الاكثر وهي تأثيرات امكنة الكواكب في كيفيات الطبيعة الارضية — اذا لم يمنعها مانع — كتسخينها مثلا ، وهو جزء من علم الطبيعة. والثالث امور منسوبة الى الكواكب « بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان » كمن « ظن ان الكوكب الفلانى متى قارن او اتصل بالكوكب

الفلانى استغنى بعض الناس وحدث به حادث » (ص ص١٠٨ ــ ١٠٩) ، وهذه امور اتفاقية ليست لها اسباب معلومة ولا سبيل الى ان تعلم وتضبط ابدا ، ولا تنفع فيها التجارب ، ولا سبيل الى معرفتها بالبحث والتفتيش اذ ليس السبب في جهلها قصور الانسان عن ادراكها ، وممتنع ان تكون بها تقدمة المعرفة البتة •

و « نكت » ابى نصر تدل على ان الفارابي نظر في صناعة احكام النجوم الاتفاقية هذه بمحك صناعة المنطق والعلم الطبيعي وعلم التعاليم والعلم المدنى، فهو يبين سقمها من الناحية المنطقية وسخافتها من الناحية الطبيعية وقلة ضبطها من ناحية التعاليم وضررها من الناحية الشرعية السياسية • ولان هذه الفصول والتذاكير كان جمعها لنفسه ولم يكتبها كتابا او رسالة للجمهور ، فقد ابلغ فيها في الحديث في حمق المنجمين وعبثهم وجهلهم وعدم نفع تجاربهم وعدم تمييزهم وعدم ارتياضهم بالعلوم الحقيقية ، واسرف في الاستهزاء باقوالهم وضعف عقولهم وغباوة طبعهم وعمى بصرهم •

اما مقالته التى ننشرها هاهنا فهى وان اتفقت مع تلك التذاكير في الراى اقرب الى اسلوبه المحكم السلس الهادىء الرصين المعروف عنه في كتبه ورسائله • يبدأ بفعل الاجسام السماوية في الاجسام التى تحتها ويفصل القول في تسلسل آثارها واوضاعها واحوالها وكيفية الوقوف عليها والانذار بما سيكون من جهتها • وصناعة احكام النجوم الصحيحة التى يصفها هاهنا واضح من امرها انها تستند الى علوم التعاليم وعلوم الطبيعة ، ثم التجربة في اصناف التاثيرات واصناف ما يتبعها والمدن التى تحدث فيها وجميع هذه التجارب والاستناد اليها في الانذار بما سيكون في المستقبل • ثم يبين تاثيرات الاجسام السمائية ليست ضرورية بل تجتمع مع افعال اخرى قد تضادها وتمنع فعلها وهى افعال الامور الارضية الكائنة عن جواهرها من طبائع ونباتات وحيوانات وافعال ارادية للانسان ثم آثار هذه الافعال • فصاحب صناعة النجوم يحكم على ما شانه ان يحدث من احوال النجوم بغض النظر عن هذه الموانع والمضادات ، ولذلك لايمكن ان يحكم حكما قطعيا على وقوع ما شانه ان يقع بل عليه ان يشترط ان وقوعها يفرض عدم وجود العوائق الطبيعية او الارادية •

وحسن ظن الفارابي بالاقدمين ممن انشأوا صناعة أحكام النجوم يؤدي به الى ان يفرض انهم كانوا على رايه وما ذكره هو في الجهة التى تصح عليها، وان العلامات التي وضعوها (في السعد والنحس وما الى ذلك) وضعت على طريق الالغاز والرموز ، وانها « اسماء رموزية » غايتهـا اشـراك الجمهور معهم فيها ، وانما هي « مثالات وتخيلات وايماءات » الى الامور التعاليمية والطبيعية التى ذكرها الفارابي • فبينما يظهر من امر الكندى انه يقبل اصل دلالة احكام النجوم على ابتداءات الاعمال ويرى ان سبب استعمال الرموز في كتب المنجمين هو حصر منافع احكام النجوم في اهل العلم والمستحقين وستر الصناعة عن السفهه والجهال ، يرفض الفارابي هذا الاصل ويحكم انه اما ان يقبل الانسان ان صناعة النجوم صناعة صحيحة وهذا يتطلب القول ان الاسماء الرمزية ليست الا مثالات لامور تعاليمية وطبيعية ، واما ان يقول انها تعنى « الاشياء التى قد اعتدنا ان نفهمها عنها » او الاشياء التي يفهمها عنها « اصحاب احكام النجوم الذين ليست لهم معرفة بالتعاليم » اذ ان صناعة احكام النجوم كما يفهمها الكندى ليست صناعة طبيعية بل صناعة يحكم بها المنجم على سعد ونحس ابتداءات الاعمال اللاارادية التي تكون عن فكر وروية ، بينما الفارابي يحصر آثار النجوم على الاشياء الطبيعية التى قد تصل الى مزاج الانسان الطبيعى و « الارادات التى تكون عن الامزجة » ولكنه يرفض رفضا باتا ان صح الحكم من جهة الاجسام السماوية على « الارادات التى تكون عن الروية والفكر الصحيح » •

ولقد رأينا ان نلحق بهذين النصين مقتطفات من كتاب للفارابي لم ينشر بعد في « احصاء الايقاع » يذكر فيها الكندى وينقد كلامه في الايقاعات • ولهذه المقتطفات اهمية كبرى في تاريخ الموسيقى عند العرب اذ تبين لنا راى الفارابى فيما كتبه اسحق الموصلى والكندى ومنصور بن طلحة في هذه الصناعة ، واعتماد الكندى فيما كتبه على اسحق ومنصور،والمعطل والمستعمل من الالحان عند ملحنى العرب في زمان اسحق والكندى والفارابي • ولكنها تهمنا في هذا الموضع لامر آخر هو ان مورخ الفلسفة العربية الذى يتوق الى معرفة الصلة الفكرية بين « فيلسوف العرب » و « المعلم الثانى » يقف متعجبا امام ظاهرة غريبة ، وهى ان الفارابي (ومن تبعه من « المشائين » مثل ابن سينا وابن رشد) يكادون يهملون ذكر الكندى بالكلية ، فلايرجعون الى كتبه

ولم يكن السبب في ذلك جهلهم بكتبه وباقواله اذ كانت ذائعة مشهورة، ولا انقراض اتباعه اذ كانوا في زمن الفارابي خاصة كثيريـــن معروفين ، ولا الاختلاف في الراى اذ ان الفارابى وابن سينا كتبوا كتبا عديدة اوردوا فيها آراء مخالفيهم وردوا عليها • فما السبب اذن في اهمالهم للكندى وعدم الاشارة الى آرائه بالقول او الرد ؟ ان المقتطفات التى ننشرها هاهنا لاتجيب على هذا السؤال جوابا شافيا • ومع ذلك فهى تشير الى بعض جوانبه • فالفارابي ينقد الكندى لانه « لم يتكلم بما تكلم به عن بصيرة نفسه بالايقاعات وانما تبع اسحق وقلده من غير ان يبحث عما قاله اسحق ومن غير ان يمتحنه في الالحان » • ثم انه لم يتأمل « في شيء من الحان العرب ولا في اشعارهم فيقول فيها ببصيرة نفسه هل هي مستعملة اولا» • فلا عجب اذن ان الفارابي ينتهي الى القول بانه «ليس ينبغي ان نجعل ما كتبه الكندي في ذلك رايا ، اذ كان يتبع في جميع ذلك راى غيره من غير ان يكون فيه بصيرة نفسه اصلا ولا بوجه من الوجوه» •

وليس معتمد الفارابي في نقده للكندي في هذا الباب ان الكندي اعتمد فيما ذكره على ما وقف عليه غيره من الالحان • وذلك لان الوقوف على الالحان ووضع قوانينها الصناعية أمر لا يقف عليه انسان واحد بل صناعة تتكامل على مر الدهور ويقف عليها انسان بعد انسان • وانما معتمدة ان التقليد دون البحث والتأمل والامتحان والدربة هو موقف لا يليق بصاحب منطق متفلسف مثقف لاثر الفلاسفة يقصد ان ينحو نحوهم كالكندي • فصناعة الفلسفة عند الفارابي لا يعني التقليد واتباع آراء الغير ، بل امتحانها والتكلم فيها ببصيرة النفس • ويظهر ان تاريخ الفلسفة العربية بين الكندي والفارابي هو تاريخ انتقال الفكر الفلسفي من طور التقليد الى طور البحث والامتحان •

وفيما يلي وصف مختصر للنسخ الخطية التي اعتمدنا عليها في نشـر النصوص الثلاثة :

(١) رسالة الكندى « في تحرير وقت يرجى فيه اجابة الدعاء والتضرع الى الله تعالى من جهة التنجيم » • وهذه رسالة لم تذكرها فهارســ كتــب الكندى القديمة بعنوانها وان كانت قد ذكرت رسائل في احكام النجوم دون ذكر عناوينها الكاملة • والنسخة الخطية الوحيدة لهذه الرسالة في مجموعة في مكتبة راغب باشا في استنبول رقمها ١٤٦١ ، تحتوى على رســائل عديدة

للفارابى وابن سينا والطوسى في ٣٩٧ ورقة سعتها ١٨ × ١/٢ ١٢ (١٣ × ١/٢ ٨) سم ، وكتب عناوينها بحبر احمر وفيها تعليقات في الحواشي. وهى غير مؤرخة ، ولكنها اقدم بكثير من تاريخ التملك (١١٣٩هـ) الذى ذكر فيها . ورسالة الكندى في الورقة ١٩٤ و ـ ١٩٥ظ . وقد اشرنا اليها بحرف م .

(٢) رسالة الفارابي « في الجهة التي يصح عليها القول في احكام النجوم » وهى غير « نكت » او « تذاكير » او « رسالة » او « فصول » ابى نصر الفارابى « فيما يصح وما لايصح من احكام النجوم » المعروفة ايضا برسالة « في فضيلة العلوم والصناعات » . ولا ندرى بعد ما علاقة هاتين الرسالتين برسالة « في ابطال احكام النجوم » ولا بكتاب « الرد على احكام النجوم » . وقد وجدنا في مجموعة مشكوة (في المكتبة المركزية بجامعة طهران) ، رقم ١٠٣٨ ، الورقة ٩٩ و ، فقرة من هذا الكتاب جاء فيها : « قال ابو نصر الفارابي في كتاب الرد على احكام النجوم اذا شئت ان تعلم كذب احكامهم فاعمد الى كل ما فرضوه سعدا فافرضه نحسا والى كل مافرضوه نحسا فافرضه سعدا ثم احكم على ما فرضت على مقابل ما فرضوه فانك تجد من الصواب في حكمتك مثل مايجدونه في احكامهم . قال والعلة في تلك الاصابة انهم قابلوا كثيرا بكثير وكل كثير قابلته بكثير فانك تجد فيه عجايب ويظهر لك منه غرايب . وهذه فقرة لانجدها في « النكت » ولا في الرسالة التى ننشرها هاهنا . وفي « عيون الانباء » لابن ابى اصيبعة ذكر لكتاب «النجوم» و « تعليق في النجوم » وهما اسمان لايدلان على محتويات ما كتبه الفارابى دلالة دقيقة . اما الرسالة التي ننشرها فقد ذكرت في «عيون الانباء » بعنوان « مقالة في الجهة التى يصح عليها القول باحكام النجوم » (ج٢ ، ص ، القاهرة وكونجزبورنج ، ١٨٨٢ ـ ١٨٨٤ ١٣٩ ، س ١٧ من نشرة موللر) وهو عنوان يكاد يطابق العنوان الذى نجده في نسخة ديار بكر الخطية .

وهناك نسختان خطيتان من هذه الرسالة . الاولى في مكتبة كنهل في ديار بكر في تركيا ، رقم ١٩٧٠ ، قديمة الخط ، وصفناها في مقدمة كتاب الفارابى « الالفاظ المستعملة في المنطق » (بيروت ، ١٩٦٨) ، ص ص ٢٩ ـ ٣٢ . والرسالة في الاوراق ٢٣ و ـ ٢٥ و . وقد رمزنا اليها بحرف د ،

واعتمدناها اصلا لما نشرنا • والثانية في مجموعة في جامعة برنستن في الولايات المتحدة ، في مجموعة يهودا ، رقم ٣٠٨ ، الورقة ٢٩٢ و ــ ٢٩٣ و • وقد وصفنا هذه النسخة في مقدمة « الملة ونصوص اخرى » للفارابى (بيروت ، ١٩٦٨) ، ص ص ٢٥ ــ ٢٦ • وقد رمزنا اليها بحرف ب ، ووضعنا الزيادات من هذه النسخة بين زوايا متقابلة للاشارة الى انها غير موجودة في نسخة ديار بكر •

(٣) اما المقتطف من كتاب « احصاء الايقاع » فهو من نسخة هذا الكتاب الخطية الوحيدة في مجموعة في مكتبة كنهل في مغنيسا في تركيا ، رقم ١٧٠٥ ، الورقة ٦٣ظ ــ ٩٢ظ • والنسخة بخط نسخى جميل من القرن السابع الهجرى وصفها المرحوم الدكتور احمد آتش « مجلة معهد المخطوطات العربية » ، ج٤ (١٩٥٨) ، ص ص ٣٧ ــ ٤٢ ، وقد رمزنا اليها بحرف م • ويجدر القول ان كتاب « احصاء الايقاع » هذا غير كتاب الفارابى المسمى « الايقاعات » او « الايقاع » • وهناك نسخة خطية من هذا الكتاب الاخر في مجموعة احمد الثالث في طوب قابى سراى في استنبول ، رقم ١٨٧٨ ، الورقة ١٦٠ظ ــ ١٦٧ و ، كتبت سنة ٨١٥هـ ، اولها « ••• قصدنا القول في الايقاع ••• » وآخرها « ••• فليس يخفى على من تامل في كتابنا هذا وحصله بالتجربة في المحسوس ثم نظر في كتاب الباقين • هذا آخر كتاب ابى نصر الفارابى في الايقاع » • ونرجو ان يسهل الله لعلمائنا المختصين بالموسيقا العربية ان ينشروا هذين الكتابين فيكملوا العمل الذى قاموا به عند نشر « كتاب الموسيقى الكبير » •

(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة كتبها أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي رحمه الله في تحرير وقت يرجى فيه اجابة الدعاء والتضرع الى الله تعالى من جهة التنجيم الى سائل سأله عن ذلك (١) .

(١) قال : هذا اسعدك الله من المسائل المعتاصة على الروحانيين فضلا عن ذوي الاجساد الناقصة ، الا لمن منحه الله تعالى معرفة ذلك من جهة البعث والرسالة . فالوقت المستدل به على معرفته يستحيل من جهة التنجيم . اذ كان مذاهب القوم في دلالة القوى السماوية على الاشخاص الكائنة الفاسدة وفيما تحت الكون والفساد ومما في العالم السفلي . أما ان تكون دالة على معرفة الاوقات السماوية التي هي فوق الكون فمعدوم (٢) ذلك ، اذ هي علة لما تحتها وليست علة لما فوقها ، واذ الاوقات انما هي محدودة في هذا العالم وهناك غير محدودة . وان يوقف من جهة المعلومات على شيء من ارادة العلل فلا يفرده الذهن (٣) الا من جهة انها معلومات . فان تأثير الصنعة فيها أن (لا) يكون اختياره في ذلك على جهة اسعاد الوقت المرتجى فيه السعادة وقت كل عمل نبتديءبه من دعاء وغير ذلك من الابتداءات فان هذا يسهل مطلبه على هذه الجهة . فلنبتدىء من ذلك بما رأتهالفلاسفة فيها ثم بما ذهب اليه اصحاب الفلسفة النجومية ونستعين بالله على ذلك .

(٢) أما الفلاسفة الموحدون الذين هم على غير ملتنا من جهة الشرائط الناموسية الوضعية فانهم يرون أن الكواكب اذا كانت على هيئة مقبولة يجب في ميلها ان يقبل الدعاء ويستجاب . وينسبون تلك الحاجة(٣) الى الكواكب ويذكرون انها هي الوسائط فيما بينهم وبين الباري جل وعلا . فيجعلون اكثر الامر في ذلك للمشتري . وحملهم ذلك على ان جعلوا لكل كوكب من السبعة هيكلا يقربون فيه القرابين ويعمرونه باقامة السدنة فيه مع ما يأخذون به انفسهم من التعظيم والقربان فيه بسبب كوكبه المنسوب

اليه . من ذلك قول سقراط في وقت ما سقى السم وحضرته الوفاة في الكتاب المنسوب الى فاذن ، أوصى الى افلاطون (٢) أن لهيكل الزهرة علي قربان ديك فقربوه عني . فلما انقرضت تلك الامم من الفلاسفة وحدث بعدهم قوم عادمون للفلسفة اتخذوا اصناما وسموا كلا منها باسم كوكب من الكواكب السبعة . وكانوا يقربون لها ويصلون لذلك الصنم ويجعلونها وسائط بينهم وبين تلك الكواكب على غير ما رأت الفلاسفة وتذهب اليه .

(٣) واما مذهب اهل التنجيم فانهم لما رأوا ان أسعد الكواكب في الفلك المشتري والزهرة رأوا ان يجعلوا احدهما في الطالع لابتداء الدعاء والاخر في الرابع لصلاح العاقبة في الدعاء . وذهب قوم منهم الى أن يجعل أحدهما في التاسع والاخر في الرابع ليسعد بدنياه ودينه والاخر للعاقبة . ويكون هذان السعدان في هذه الحالات في بيوتهما مسعودين بما لاءمتهما من الشمس في التشريق ومن غيبوبة النحسين عنهما ومن الاحتراق والرجعة، والقمر مسعود بهما مواصل لهما من موضع تقبلاته . وذهب قوم منهم الى انه ينبغي ان يبتدأ بالدعاء لطلب المال في وقت يكون اتصال القمر فيه بالمشتري من بيوت الزهرة . وان كان لطلب الاهل فالوقت فيه اتصال القمر بالزهرة من بيوت المشتري . وان كان لطلب المساكن والعقارات فليكن ذلك والقمر متصل بزحل من موضع تقبل القمر ، ويكون السعدان في المواضع التي ذكرناهما آنفا . وان كان لطلب الرتبة والرئاسة على الاساورة (١) فليكن ذلك والقمر متصل بالمريخ من موضع تقبله . وان كان لطلب العلم والكتابة فليكن ذلك والقمر متصل بعطارد ومن موضع تقبله . وان كان لطلب الوزارة والقضاء والفقه فليكن والقمر يتصل بالمشتري في موضع تقبله . وان كان في طلب الملك فليكن ذلك والقمر متصل بالشمس في وسط السماء من موضع تقبله . وان كان لطلب ولاية عهد أو نقلة وحركة فليكن ذلك والقمر في موضع عز ومسعود . وكذلك فليوصل القمر بكل ما أريد من هذه الاسباب بعد أن يقبل في موضعه ويسعد بسعد قوي ويناظر الكواكب المشاكلة للغرض المقصود حتى يفوز بمناه . وذهب قوم منهم الى الكوكب الذي يقال (له) اندروميطا ــ ويقال له كوكب العرش الجديد ويسمى كف الخضيب (٢) وهو عندي الخاطب وجدناه على الحقيقة سنة .... في تسع عشر درجة من الحمل وعرضه شمالي في القدر الثالث ــ على مزاج

زحل والزهرة • ويقال متى قارنه عطارد والقمر كان ذلك من الاوقات المحمودة المرجوة لاجابة الدعوات وصلاح البدن • واذا قارنته الشمس ودعا الداعي دل ذلك على أنه ينال الغنى والشجاعة • واذا قارنه المريخ ودعا دل على انه ينال المرتبة والرياسة على الاساورة • واذا قارنه زحل وهو مسعود دل على ان الداعي يسعد في وسط عمره الى انقضائه • وان كان منحوسا يدل على فقد ذلك ويدل على انه يصير من المسكنة عريانا ، لان الملغزين يلغزون أن اندروميطا عريان مضغوط [٣] • واذا قارنه المشتري يدل على ان الداعي يجاب له في كثرة المال الا ان عمره يقل •

(٤) قال ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي : ان لكل واحد منهما حالا في اجابة الدعاء في كثير من الاحوال والاعمال والمواليد وابتداءات الاعمال في الملل والدول وفي تحاويل سني العالم • الا انها مرموزة في كتب القوم ، لاضنا به منهم على اهل العلم والمستحقين له ، بل انما ستروه على السفهاء واهل الجهل لانهم يستعملونها في شهواتهم وفيما يضر ولا ينفع • فهذه اسعدك الله كل ما حضرني واحضره الفكر ، نفعك الله به وتغمدك بعفوه وغفرانه •

الحواشي

(١)م : رسالة ابو يوسف يعقوب الكندي في تحرى وقت يرجى فيه اجابة الدعاء والتضرع الى الله تعالى من جهة التنجيم
(ح)م //
(٢) فمعدوم : فنعدوم م//
(٣) الدهن : الوحدة م//

فقرة (٢) :

(١) الحاجة م(ولعلها « الخاصة ») //
(٢) افلاطون م (والصواب أقريطن ، راجع أفلاطون « فاذن » ص ١١٨)//

فقرة (٣) :

(١) الاساورة وهي الفسان وهي معرب (ح)م//
(٢) الخضيب الحضيب م//
(٣) مضغوط مصغوط م//

(٢)

مقالة لابي نصر الفارابي

في الجهة التي يصح عليها القول في احكام النجوم [١]

بســـــم الله الرحمن الرحـــيم

(١) قال ابو نصر الاجسام السمائية انما تفعل في الاجســـام التي تحتهـــا بسخونة [٢] أزيد او انقص فتتبع [٣] مقادير تلك السخونة [٤] في تلـــك الاجسام آثار وصور اخر وأعراض اخر تتبـــع تلـــك الصورة والاثار • فكلما [٥] تبعت في وجودها السخونة الحادثة منذ اول الامر فتلك كلهـــا تنسب الى انها افعال الاجسام السمائية • فبعض الاثـــار والصور وسائـــر الاغراض يتبع السخونة من فورها[٦] وبعضها يتبع[٧] بعد زمان قليل أو اكثر [٨] وبعضها يتبعها بعد يوم مثلا وبعضها بعد يومين وبعضها بعد شهر ما لم يعقها عائق [٩] •

(٢) فاذا كانت احوال الاجسام السمائية في وقت ما توجب سخونـــة ما[١] ، واوضاعها في الامكنة التي هي فيها واوضاع [٢] بعضها من بعض ـ وهي التي تعرف بالارصـــــاد [٣] ـ واوضاعهـــــــا من [٤] الارض ومن[٥] سائرالاجسام يوجب ان يسخن جسما (ما) مقدار[٦] ما من السخونة وكان شأن ذلك المقدار من السخونة ان تتبعه آثار وصور ، وكان [٧] شأن تلك[٨] أيضا ان تتبعها اعراض اخر ايضا بعد مدة ، وشأن تلك ايضا تتبعها اعراض ما اخر وصور[٩] ، وكذلـــك كان شأن هذه ايضا [١٠] على ذلك المثال أن تتبعها اعراض وامور اخر مالم يعقها عائق ، فوقف [١١] الانسان في وقت ما على تلك الاحوال من احوال الاجسام السمائية واوضاعها وعرف مقدار ما توجبه تلك من السخونة في الارض أو في [١٢] الاجســـام التي تلي الارض وعرف الاشياء التي تتبع ذلك المقدار من السخونة على ترتيب وعلى [١٣] تدريج (في) مدة بعد مدة ولو بعد عشرين سنة ، فانه يكون قد [١٤] وقف بما عرفه من احوال الاجسام السمائية على ما سيحدث في ذلك الجسم أو به او عنه في المستقبل وكانت معرفته تلك هي حكم [١٥] منـــه من جهـــة احوال

الاجسام [١٦] السمائية وانذارها [١٧] بما سيكون • فعلى هذه الجهة[١٨] تصح احكام النجوم •

(٣) فمتى (ما) وفق بالتجربة [١] في صنف صنف من أصناف أحوال الاجسام السمائية على [٢] صنف صنف من أصناف السخونات التي تعطيها صنفا صنفا من أصناف الاجسام ، وعلى [٣] صنف صنف مما يتبع ذلك المقدار من السخونة في صنف (صنف) من أصناف الاجسام ، والمدد التي تحدث فيها [٤] تلك الاشياء التابعة لاحقة (٥) بالاثار الاول ، وجمعت هذه كلها ، حصلت منها صناعة احكام النجوم •

(٤) ولكن ما تحدث [١] الاجسام السمائية من مقادير السخونة قد يمكن ان [٢] يعوقها أفعال أخر طبيعية مضادة لها • من ذلك أفعال البخارات التي تنفق [٣] في الهواء في ذلك الوقت وأفعال أصناف المياه •فان تلك ليست أفعالها تابعة لافعال كواكب أخر حملتها على [٤] الفعل لكن أفعالها كائنة عن جواهرها التي بها كان وجودها منذ أول الامر عند حصول العالم في القديم على ما هي عليه اليوم • وقد يمكن أن يعوق كثيرا [٥] من افعالها (أفعال) ارادية كائنة عن الانسان وافعال أخر من أفعال سائر الحيوانات وأفعال أخر من أفعال النبات • وليس انما يعاق [٦] تسخينها فقط ، بل قد تسخن مقدارا من السخونة شأن ذلك المقدار ان تتبعه آثار ما فيعلق كون تلك [٧] الاثار ، او [٨] تتبعه تلك الاثار وتحدث ويكون [٩] شأن تلك الآثار ان تتبعها أيضا[١٠] (أمور أخر فتعاق) تلك الامور ويمنع كونها لبعض الاشياء التي ذكرناها • فلذلك ينبغي متى حكم صاحب صناعة احكام النجوم على شيء من الاشياء انه سيحدث فينبغي[١١] أن يشترط معه ما لم يعقه عائق طبيعي او ارادي وان [١٢] يجعل مقدار ما يحكم به أن يقول ان شأن هذه الاحوال التي صودفت عليها الاجسام السمائية في هذا الوقت ان يحدث عنها في المستقبل كذا وكذا من غير أن يحكم أنه يحدث لامحالة • فهذا مقدار ما يصح منه وعلى هذه الجهة يصح اذا كانت الصناعة أنشئت على هذه الجيهة التي قلناها • فأما اذا انشئت على غير هذه الجهة لم يصح •

(٥) ويشبه ان يكون الاقدمون ممن انشأ صناعة احكام النجوم انما

انشأوها بعد ان وقفوا من افعالها على الاحوال التي ذكرناها (١) • الا أنهم جعلوا لكل صنف من اصناف احوالها الفاعل بمقدار ما من السخونة الــذي من (٢) شأنه ان يتبعه أثر ما واغراض (٣) ما على تدريج في مدد متوالية علامات على طريق الألغاز والرموز جعلوها مثالات لاء 'اف مقادير السخونات التي تعطيها في حال وصيروا لها أسماء رموزية والفو، (٤) منها الصناعة ليشترك (٥) فيها هم والجمهور • فان كان الأمر على ماظننت فصناعة (٦) الاحكام التي خلفها القدماء (الحكماء) علينا ــ اذ كان فيها مثالات وتخيلات وايماءات (٧) الى الاشياء (٨) ــ ••• هي حق صحيح (٩) • وان كانــت تعنى بتلك(١٠) الالفاظ الاشياء التي قد اعتدنا ان نفهمها عنها فهي كلهــا (١١) كاذبة وباطلةلاجدوى لها • وان (١٢) كانت ايضا على ما يفهمه (١٣) مــن معانيها اصحاب احكام النجوم الذين ليست لهم (١٤) معرفة بالتعاليــم فأكثرها ايضا كاذبة غير ممكنة • فان وافق في بعضها او في كثير منها ان كان ما قصده اصحاب احكام النجوم (من) هؤلاء هو الذي ذكرناه صح مـا عملوه وما حكموا به واتنظم ، وان لم يوافق ذلك لم يصح • فاذا (١٥) حصل الامر فيما تؤثره الاجسام السمائية من اصناف التسخينات في الاجسـام الارضية فينظر (١٦) فيما يتبعها من اصناف التأثيرات ويوصل (١٧) مـا يحـدث عنهـا (١٨) أمزجـــة الناس أمكن ان يعلـــم ما يحــدث عن تلك الأمزجة من الارادات • فان حكم على شيء من الارادات من جهة الأجسام السمائية بشيء (١٩) من الأشياء فعسى أن يحكم على هذه الارادات التي تكون عن (٢٠) الرويـــة والفكر الصحيح فليـــس (٢١) يحكم عليهــا بشيء من جهة (٢٢) الاجسام السمائية •

تمت المقالة والحمد لله (٢٣)

الهوامش

فقرة (١) :

(١) د : ــ ب //
(٢) د : سخونة ب//
(٣) د : ونتبع ب//
(٤) د ، ب (خ،ح) : السخونات ب //
(٥) د : فلكها ب //
(٦) د : قوتها ب ، وقتها (ظ ، ح) ب//
(٧) د: تبعها ب //
(٨) د : كثير ب //
(٩) <> : عايق ب (وقبلها خرم في الورقة) ، ــ د//

فقرة (٢) :

(١) د : ــ ب//
(٢) د : ــ ب (ومكانها خرم في الورقة)//
(٣) د : بالاتصالات ب//
(٤) د : واوضاعات ب//
(٥) د : من ب //
(٦) ب : مقدار د //
(٧) د : فكان ب //
(٨)د : ذلك ب //
(٩) د : او سورة ب //
(١٠) د : ولذلك ايضا شان من هذه ايضا ب //
(١١) د : موقف ب//
(١٢) د : ادنى ب //
(١٣) د : و ب //
(١٤) د : ــ ب //
(١٥) د : حكما ب//
(١٦) د : الاحوال ب//
(١٧) د : واندارا ب //
(١٨) د : هذا الوجه ب//

فقرة (٣) :

(١) د : فالتجربة ب//
(٢) د : على ب //
(٤) د : فيها تحدث ب //
(٥) د : اللاحقة ب//

فقـــرة ٤

(١) د : حدثه ب //
(٢) د : ــ ب //
(٣) د ، ب : لعله تتعفن (ح) د//
(٤) ب : عن د//
(٥) د : كثير ب//
(٦) د : يعوق ب //
(٧) د : فيعوق (وبعدها خرم في الورقة) ب//
(٨) د : و ب //
(٩) د : فيكون ب //
(١٠) د : ــ ب (ومكانها خرم في الورقة)//
(١١) ب : ببعض د//
(١٢) د : فيجب ب //
(١٣) د : او ان ب //

فقـــرة (٥)

(١) د : ــ ب //
(٢) د : التي ب //
(٣) د : او اعراض ب //
(٤) د : فالفوا ب//
(٥) د : اشترك ب//
(٦) د : بصناعة ب//
(٧) د : دائماءات ب//
(٨) د : اشياء ب//
(٩) د : صحيحة ب //
(١٠) كانت تعني بتلك : كانت تعني بقولك د : كان يعني ذلك ب//

(١١) د : فكلها ب//
(١٢) د : فان ب//
(١٣) د : بفهم ب//
(١٤) د : ــ ب //
(١٥) د : واذا ب //
(١٦) ب : فننظر د//
(١٧) د : وهو كل ب //
(١٨) د : في ب//
(١٩) د : لشيء ب//
(٢٠) د : على ب //
(٢١) د : الفكر والروية الصنع (وبعدها خرم في الورقة)ب//
(٢٢) د : ــ ب //
(٢٣) د : تمت المقالة لابي نصر (وبعدها خرم في الورقة) في الجهة التي يصبح عليها القول في احد (وبعدها خرم في الورقة) ولله الحمد بلا نهاية . بلغت الى هاهنا مقابلته ولله المنه ب //

(٣)

مقتطفات من كتاب «احصاء الايقاع»

للفــــارابي

(٧٢ظ) ... وقد ذهب ذلك على ابن الموصلي مع حذقه بالالحـــان المسموعة وارتياضه ودربته بالصناعة العملية . ولكن ذهب ذلك عليه كما يذهب على البادي بصناعة لم يسمع فيها شيئا قبله . فانه أول من أثبت من العرب الايقاعات في كتاب ورام أن يجعل لها قوانين صناعية . ولما شعر[١] بعدُ منصور بن طلحة صاحب كتاب المؤذن هذا الذي قلناه نحن جعـــل الفرق بينهما انه جعل الذي ظن من هذين انه هو الرمل من واحدة ثقيلـــة واثنتين خفيفتين والذي منهما[٢] هو الثقيل الثاني من اثنتين ثقيلتين وواحدة خفيفة . فلم يجعل الفرق بينهما الا في الترتيل والحدر فقط ...

(٧٦ظ) ... واسحق بن الموصلي ومن تبعه على قوله لم يشـــعروا بالهزج ولا بشيء من ضروبه . وذلك أن اسحق يضع في قولـــه ان الهـــزج بتوالي نقرة واحدة نقرة وهو يخطىء بالكلية . ومن تبعه بعده مثل يعقوب (٧٧و) الكندي وذويه ومنصور بن طلحة ومن شاكله مخطئون ايضا بالكلية . فانه ليس يمكن أن يكون ايقاع بتوالى نقرة نقرة الهـــزج . فالالحـــان المعمولة على الهزج حاكمة بيننا وبينهم فليوجدونا في تلك الالحان أو في شيء من الالحان بالجملة معمول على نقرة نقرة ...

(٧٩ظ) ... وقد نجد انسانا بعد انسان قد وقف بكد وقوما بعـــد قوم قد وقفوا على شيء مما اثبتناه في هذا الكتاب . ونحن نقتص[١] مـــا وقفوا عليه منه ونذكرهم بأسمائهم . فمنهم اسحق بن الموصلي . فـــانـــه ذكر في كتابه في تأليف النغم أن جميع الايقاعات تسعة وان أولها ما نقراته واحدة واحدة محثوثات متواليات بقدر واحد . وذكر أن هذا هو أصـــل جميع الايقاعات وانه لا اسم له ولا يعرفه العامة وليس فيه شيء من الغنـــاء

وان[٢] الثمانية الايقاعات انما تكون منه • وهذا مما كتبناه نحن هو المتصل الاول • وهذا انما يستعمل اتباعا للمنفصلات على مثال ما تستعمل المتصلات كلها • فلذلك ظن انه هو الاصل وأنه داخل فيها كلها اذ رآه (٨٠و) يسارق كل واحد منهما •••

(٨١ظ) ••• ويعقوب بن اسحق الكندي هو أحد من أثبت الايقاع في كتاب بعد اسحق بن الموصلي ورأى أن يجعل لها قوانين وأوهم أنالذي كتبه هو أصناف الايقاعات المأخوذة عن قدماء فلاسفة اليونانيين • وذكر منها أصنافا كثيرة ركب كل صنف منها من نقرات ذكرها ووالى بينها بعضها متصلة وبعضها منفصلة وكثر أصناف المنفصلات • ومرت له في خلال ذلك هذه التي حكيناها عن اسحق فسماها بالاسماء التي سماها اسحق (٨٨و) وذكر[١] ان أهل زمانه يسمونها بها • ثم ذكر أنها فقط هي المستعملة عند أهل زمانه دون باقي الاصناف التي ذكرها • وتلك الاصناف الاخر التي ذكرها فجلها داخلة في مطويات الايقاعات التي ذكرناها • فبعضها نجده دورا واحدا قد طوي بعض نقراته • ونجد بعضها مجموع دورين قد طوي بعض نقراته فجعلت متشاكله أو متخالفة • واوهم فيها انها ايقاعات من غير التسعة التي يستعملها العرب وانها انما كانت في القديم عند اليونانيين وان أهل زماننا ليس يستعملونها •

وانت اذا تفقدت جل ما كتبته لم تجد شيئا خارجا عما رسمناه من أصناف الايقاعات المستعملة • واذا تأملت في الالحان العربية وفي الاشعار العربية وجدتها كلها فيها مسموعة متداولة بين ملحني[٢] العرب • وقد ذكر الكندي أنها غير مستعملة عند أهل زماننا وأن المستعمل عندهم هي التي ذكرها اسحق • وانت تعلم أن اسحق قد أخطأ في بعضها بالكلية ، وما أصاب فيه فانما ذكر فيه صنفا واحدا فقط •

فمن ذلك تبين أن يعقوب الكندي لم يتكلم بما تكلم به عن بصيرة نفسه بالايقاعات وانما تبع اسحق وقلده من (٨٨ظ) غير ان يبحث عما قاله اسحق ومن غير أن يمتحنه في الالحان ، فظن أنه لا رمل ولا ثقيل أول ولا ثاني ثقيل ولا خفيف لشيء من هذه غير الذي قاله اسحق •

وتبين أيضا أنه لم يتأمل ما سواه في شيء من ألحان العرب ولا في أشعارهم فيقول فيها ببصيرة نفسه هل هي مستعملة أو لا ، وانما ظن أنها غير مستعملة عندهم اذ لم يجد اسحق ذكرها في كتابه .

وأحسب مما قوّى ظنه في هذه الاشياء أيضا ما كتبه منصور بن طلحة الطاهري في كتابه الذي سماه كتاب المؤذن . فان منصور هذا كان بخراسان في أيام الكندي والكندي اذ ذاك ببغداد وقد عمل منصور كتابه هذا وانفذه الى بغداد والى الكندي خاصة على ما بلغني ليتعقب ما كتبه منصور في كتابه . فان منصورا هذا تبع في الايقاعات اسحق من غير ان يزيد علما أصلا . وقد كان منصور هذامرتاض السمععلى ما يقولون فوثق بهالكندي. ولو تأمل الالحان بنفسه فضل تأمل لوجد جل تلك التي ذكر انها معطلة في الالحان العربية وكثيرا من الخفيفة التي ذكر أنها معطلة مستعملة في أشعارهم .

وانتم تعلمون انه لم يحدث بعد الكندي لحن عربي استعمل فيه ايقاع (٨٩و) آخر خارج عن الايقاعات التي توجد الان في الالحان القديمة التي كانت في زمان الكندي ، بل كانت القوية المفننة الايقاعات في زمانه أكثر منها في زماننا هذا للاسباب التي تعرفونها . وكذلك كانت التي ذكرناها نحن موجودة كلها في ذلك الزمان وفي زمان اسحق .

غير ان اسحق كان معذورا لانه ليس بصاحب منطق ولا متفلسف ولا مقتف أثر الفلاسفة ولا قصد أن ينحو نحوهم ولا كان سمع من مذاهبهم في الموسيقى شيئا وانما كان انسانا جهد نفسه في أن يلتقط ما خيل اليه في النغم والايقاعات التي كان دربا جدا باستعمالها وسماعها . وكان الذي وقع في نفسه في النغم والايقاعات هو المقدار الذي أثبته . وعلى أنه أصابة في جل ما كتبه وفيما أخطأ فيه لم يبعد في أكثره من الصواب ذلك البعد كله بل بعدا يسيرا . وهو مشكور على ما كتبه من ذلك . ويعد كل ما كتبه من ذلك رأيا له منسوبا اليه نقبل منه الصواب ونجعله شاهدا لما أوجبه البرهان التعاليمي ،ونجعل ما الزمته منالاقاويل مستندة اليه ،ونصلح عليه الموضع الذي أخل به .

وليس ينبغي أن نجعل ما كتبه الكندي في ذلك (٨٩ظ) رأيا ، اذ كان تبع في جميع ذلك رأي غيره من غير أن يكون فيه بصيرة نفسه أصلا ولا بوجه من الوجوه ، اذ كان ذكر في بعضها انها مستعملة عند أهل زماننا في الالحان وليست هي مستعملة أصلا ، لا في زماننا ولا في زمان غيرنا ، ولا وجدها ولا مركبة الى غيرها ، وهي التي ذكرنا أن اسحق غلط فيها بالكلية وهي الخفيف والهزج . وتبع فيها الكندي اسحق وذكر في بعضها انها غير مستعملة عند أهل زماننا وجلها مستعملة عندهم .

وانت اذا كان لك فراغ فتأمل في كتاب الكندي المشجر من ذلك فانك ستجد الامر فيه على ما قلت لك .

الحواشي

(٧٢ ظ) : (١) سعد م / /(٢) بهما م / /
(٧٩ ظ) : (١) نقتصر (مهملة) م//(٢) ولان م / /
(٨٨ ظ) : (١) وذكر (في الورقة ٨٢ و ـ ٨٧ ظ امور لا علاقة لها بكتاب « احصاء الايقاع » الذي يستمر نصه بعد نهاية ٨١ ظ في اول ٨٨ و // (٢) ملحنين م//

مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر

عبدالجبار داود البصري ـ العراق

نظرية المحاكاة أطول النظريات عمرا في تـاريخ الادب والنقد الادبـي واكثرها اهمية ، وقد استقى من نبعها وحاول تطويرها واغناءها مثقفون من كل جيل وعصر .

سبق الفارابي في تاريخ النظرية فلاسفة ومفكرون : أبرزهم .. افلاطون، أرسطو ، هوراس ، لونجينوس .. وأفلوطين .

وشاطره طموحاته وميوله من العرب والمسلمين . أبو بشرمتي ، وابن رشد ، وأبن سينا ، وابن الهيثم .

وأعقبه في دراسة النظرية فلاسفة ومفكرون منهم : ديدرو ، كانت ، هيجل ، فرويد ، ديوى ، كروتشه ، أليوت والماركسيون .

نظرة الى الوراء :

كان أفلاطون أول قائل بنظرية المحاكاة في الفن عامة والشعر خاصة وقد أوضحها بحكاية الكهف والنار [١] والمرآة والظل [٢] والسرر الثلاثة[٣] التي تشير الى سرير الفنـان المرسوم باللـون ، وسرير النجـار المصنوع من الخشب ، والسرير المثال الموجـود في عالم المثـل والافكـار ، والشاعر حاله حال الرسام يحاكي الاشياء الواقعية التي هي محاكـاة للمثل فهو يتعامل بظلال الظلال .

وهذه النظرية تمثل جانبا من منظومته المذهبية وهي مظهر من مظاهر اهتماماته الرياضية البحته . وقد أدت به الى استبعاد الشعراء من جمهوريته [٤] والاستهانة بحصيلتهم الثقافية بأعتبارهم يحاكون ما لا يقدرون عليه كهو ميروس يحاكي القادة وهو لا يقوى على القيادة ويحاكي المصنوعات وهو لا يعرف كيفية صناعتها [٥] .

ولنظرية أفلاطون ايجابياتها فهي نظرية رائدة لها شرف الاولوية .. وهي أول دعوة للجمال الاعلى المطلق تجاوزت ما هو كائن لما ينبغي ان يكون ودعت الى ايجاد فن موجه يوضع في خدمة الشعب حتى قيل بأن هذا الميتافيزيقي الكبير كان أول نصير لفن ملتزم[٦] .

ويؤخذ على النظرية انها انطلقت من منطلقات خاطئة منها اعتبار الاوهام (المثل) حقائق واعتبار الحقائق (المادة) اوهاما (ظلالا) .. ومنها تشبيه الرسم بالشعر ومحاولة تطبيق جماليات الرسم على الشعر رغم مابينهما من فوارق .. وقد اعتبر أفلاطون المحاكاة نقلا حرفيا وتجاهل أو جهل ديالكتيكها فان كون (أ) يحاكي (ب) يعني أن (أ) متميز عن (ب) ولو كان الاثنان متماثلين تماما فليس هناك وجه لكي يحاكي الواحد الاخر[٧] .

وتبدو النظرية أحادية الجانب دعت الى تناول الاشياء الجميلة في الفن فقط متناسية حق الفنانين في وصف الاشياء القبيحة والتعبير عنها[٨] .

واذا صح ان علم الجمال بحكم ارتباطه بالمنظومات المذهبية للفلاسفة عبر التاريخ يمثل سلسلة من الهزائم والاخفاقات فان هزيمة نظرية أفلاطون وان كانت غير تامة على يد أرسطو تعتبر أول هزيمة في تاريخ هذا العلم .

* ★ *

وفي رأي ارسطو ان شعر الملاحم والمأسى والملاهي والشعر الحماسي وموسيقى الناي والقيثار في معظم اشكالها هي كلها بمفهومها العام وسائل محاكاة .

والفنون تختلف تبعا لنوع الاداة التي تستعمل في المحاكاة والموضوع الذي يحاكى والطريقة التي تتم بها المحاكاة .

فأنقسام الفنون الى شعر ورسم وموسيقى سببه اختلاف الاداة(٩) . وانقسام المسرحيات الى مآس وملاه سببه اختلاف الموضوع فالمآسي تمثل الانسان على شكل أفضل مما هو في الواقع والملاهي تمثله على شكل أسوأ(١٠) .

وانقسام الملاحم الى سردية وحوارية سببه اختلاف الطريقة والاسلوب(١١) .

ويضيف أرسطو في حديثه عن المآسي أنها لا تحاكي الرجال بل تحاكي العمل والحياة ، وعمل الانسان هو الذي يمنحه السعادة أو الشقاء(١٢) . ويميز بين التاريخ والشعر بأعتبار المؤرخ يسرد ماحدث أما الشاعر فيسرد ما يمكن أن يحدث وما هو ممكن حسب قوانين الاحتمال والضرورة(١٣) . وان على الشاعر أن يفضل ما هو مستحيل ممكن على الممكن المستحيل(١٤) . وقد فهمت المحاكاة على انها ليست تقليدا أعمى بدليل أنه ربط بين الشعر والموسيقى والمسرحية والرقص واعتبرها ضروبا من المحاكاة .. فاذا كان بأمكان الرسام أن يستحضر النموذج المرسوم فان الموسيقار لايفعل ذلك ولايمكن أن نرى في القطعة الموسيقية النموذج المحاكى . واذا كان الشاعر أو المسرحي يقلد الناس خيرا مما هم أو أسوأ مما هم ، وما يظن في الشيء ، وما ينبغي ان يكون .. فهو اذن يقلد ما ليس بواقع في نموذجه (١٥) .

ويلاحظ في نظرية المحاكاة الارسطية بصمات العصر واضحة من حدود المواضيع التي تناولها والانواع الشعرية التي اشار اليها بحيث لم يشر الا الى ماكا ن على ألفة به(١٦) .

ومن العناصر التي تنسب لشخصية أرسطو واصالته في هذه النظرية انه كان بيولوجيا وكان والده طبيبا وفي مناهج البيولوجي تبنى على صحة وجود الاشياء صحة الفكرة وفي هذا فرق بينه وبين افلاطون ذى العقلية الرياضية التي ترى ان صحة الفكرة هي التي تبنى عليها صحة الاشياء(١٧) ..

وترتبط نظرية المحاكاة الارسطية بمنظومته المذهبية أيضا بحيث تتبين بيسر صلتها بنظرية الاوساط من خلال قوله ان محاكاة الناس تكون في ثلاث صور : أفضل مما هم ، أسوأ مما هم وكما هم .

وتحولت المحاكاة الارسطية عند هوراس الى نوع من مطابقة المقال لمقتضى الحال والتناسب بين ما يقال ومكانة من يقول ، والى نوع من التبعية ومحاكاة النصوص القديمة .

قال هوراس :

> اجعل مؤلفات هومر همك ومتعتك ، اقرأها في النهار وتأملها في الليل اقتف أثر السلف أو فلتبتكر شيئا متجانس الاجزاء ، فاذا اتفق أن أعدت فيما تكتب وصف آخيل المشهور وجب ان تجعله فائض الحيوية غضوبا مقداما مشبوبا ينكر أن الشرائع سنت لمثله ، ويدعي أن لاشيء يعز على حسامه وكذا فلتكن ميديا متحديه كنودا ، واينو سريعة المدمع ، واكسيون خئونا ، وآيو افاقة وارستيس حزينا(١٨) .

ويضيف هوراس الى ذلك :

ينبغي عليك أن تسلم بخصائص كل مرحلة من مراحل العمر فترد اليها الطبائع التي تختلف بأختلاف السنين(١٩) .

وتعزى محافظة هوراس الى كونه ابن الحضارة الرومانية التي حرصت على اقتفاء خطى الاغريق والتعلم منهم . كما ان هوراس نفسه

عرف بشدة تعلقه بأبيه واخلاصه له بشكل لايضاهيه فيه غيره فلا غرو ان يجتمع الظرف الخارجي والظرف الداخلي ليوجهاه نحو المحافظة .

* ★ *

ومع ان لونجينوس نموذج أخر من نماذج الحضارة الرومانية الا ان نظريته في المحاكاة لم تكن كنظرية هوراس .. فقد نظر الى الاغريق بنية تحديهم وليس اتباعهم بدليل قوله :

« عندما نود القيام بعمل يتطلب تعبيرا ساميا ومفهوما جليلا فمن المستحسن أن نرسم صورة في عقولنا متسائلين ماذا يمكن أن يقول هوميروس في هذا الموضوع وكيف يسمو به أفلاطون أو توسيديدس .. فعندما تظهر هذه الشخصيات لنا تؤجج حماستنا وتنير لنا الطريق وستنقل عقولنا بطريقة غامضة الى مستويات عالية من السمو مرسومة في داخل نفوسنا ... »(٢٠)

وقد فهم لونجينوس صلة الادب بالطبيعة فهما خاصا فهو ليس محاكاة حرفية ولكنه نوع من الخلق يدعوه بالاختيار والتركيب المنظم واليه تنسب عبارة « الاسلوب هو الرجل » .

واذا صح أن لونجينوس هو مستشار الزباء ملكة تدمر الثائرة على رأي من الآراء فان ثوريته وثقافته المقارنة وتنوع مصادرها يمكن أن تربط بحضارة التدمريين الذين كانوا حلقة وصل بين الاقوام والحضارات القديمة .

ورأى افلوطين بأعتباره رأس المدرسة الافلاطونية الحديثة أقرب الى رأي افلاطون الاب دون أن يذهب مذهبه في ازدراء الفنون والحط من مكانتها فهو يقول : « .. ومع ذلك فلا يجوز ازدراء الفنون على أساس انها تبدع عن طريق محاكاة الموضوعات الطبيعية لان الموضوعات الطبيعية

هي ذاتها تقليدات .. ومن ثم فعلينا ان نعترف بأن الفنون لا تقدم مجرد اعادة انتاج للشيء المرئي بل تعود الى « الافكار » التي استقت منها الطبيعة أضف الى ذلك ان معظم الاعمال الفنية خاصة بالفنون ذاتها فالفنون صائغات الجمال وهي تضيف حيث أنقصت الطبيعة ... »[٢١] .

والى افلوطين ترجع نظرية الوحدة في التنوع ويقال انه بذر بذور التصوف الاولى ونجد في تصوفه أصول فكرة التجلي واللاوعي ولكن هذه الاصول غارقة في اغوار الفلسفة[٢٢] .

ونظرة ... اليه

وعرفت الثقافة العربية الاسلامية كتاب أرسطو « فن الشعر » بوساطة اللغة السريانية حينا ومباشرة حينا اخر فقد نقله أبو بشر متى ، ويحيى بن عدي ، واسحاق بن حنين وعن هؤلاء النقلة أخذه الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن الهيثم فلخصه كل على طريقته الخاصة وأضاف بعضهم اليه ما قرأه في شروحه وما تداعى له وهو يتعامل معه .

وكان المصطلح العربي الذي أريد له أن يستوعب جماليات أرسطو مصطلحا قاصرا حال دون الافادة منها .. فقد استبدل مصطلح المحاكاة الذي يوحي بالموازاة والمنافسة الشاملة بمصطلح التشبيه الذي يوحي بالشكلية ورتابة الصياغة والتبعية بين المشبه والمشبه به .... وأستبدل مصطلح المأساة (تراجيدي) بمصطلح المديح والملهاة (كوميدي) بمصطلح الهجاء ، والمديح والهجاء مفهومان تحددا تاريخيا ونقديا عند العرب ضمن اطار القصيدة الغنائية وبذلك فوت النقلة فرصة ذهبية أمام الشاعر العربي للخروج من غنائيته وخطابيته .. ويمكن التأكد بالرجوع الى كتاب فن الشعر ترجمة وتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي الذي جمع النصوص القديمة[٢٣] .

وقد فهم الفارابي المحاكاة كذلك بأنها تشبيه وربط بينه وبين الظلال

المنعكسة في المرآة وقرن بين الشعر والرسم . فقد ورد في مقالته المعنونة « في قوانين صناعة الشعراء » قوله : ـ

« ولا يظنن أن المغلط والمحاكي قول واحد وذلك انهما مختلفان بوجوه منها أن غرض المغلط غير غرض المحاكي اذ المغلط هو الذي يغلط السامع الى نقيض الشيء حتى يوهمه أن الموجود غير موجود وأن غير الموجود موجود فأما المحاكي للشيء فليس يوهم النقيض لكن الشبيه .

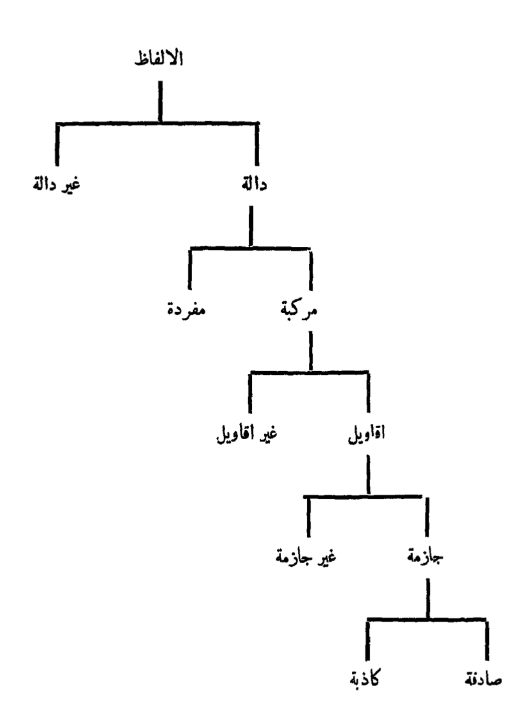
ويوجد نظير ذلك في الحس .. وذلك أن الحال التي توجب ايهام الساكن انه متحرك مثل ما يعرض لراكب السفينة عند نظره الى الاشخاص التي هي على الشواطيء .. هي الحال المغلطة للحس ، فأما الحال التي تعرض للناظر في المرآئي والاجسام الصقيلة فهي الحال الموهمة شبيه الشيء[٢٤] .

ويقول بالنسبة للصلة بين الشعر والرسم :

ان بين أهل هذه الصناعة (الشعر) وبين أهل صناعة التزويق (الرسم) مناسبة وكأنهما مختلفان في مادة الصناعة ومتفقان في صورتها وفي افعالها وأغراضها .. أو نقول ان بين الفاعلين والصورتين والغرضين تشابها وذلك أن موضع هذه الصناعة الاقاويل وموضع تلك الصناعة الاصباغ وان بين كليهما فرقا الا أن فعليهما جميعا التشبيه وغرضيهما ايقاع المحاكيات في أوهام الناس وحواسهم[٢٥] .

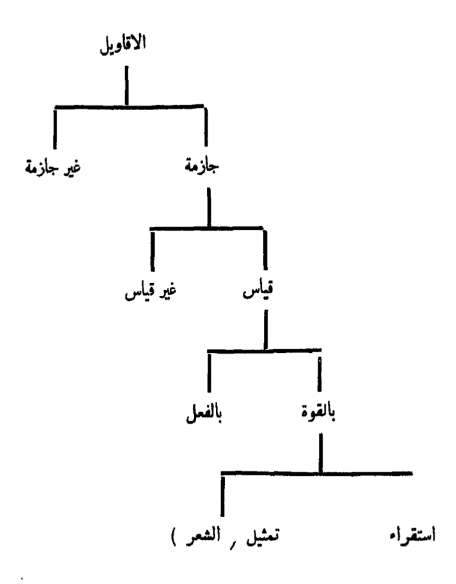
ويصل الفارابي الى البرهنة على ان الشعر صياغة لفظية كاذبة لا تقدم سوى الظلال والاوهام من خلال ثلاث محاكمات منطقية : ـ

فالمحاكمة الاولى : ترى ان الالفاظ اما دالة أو غير دالة ، والدالة منها المفردة والمركبة ، والمركبة منها الاقاويل وغير الاقاويل ، والاقاويل منها الجازمة وغير الجازمة والجازمة منها الصادقة والكاذبة والكاذبة منها مايوقع في السامعين الشيء المعبر عنه بدل القول ، ومنها ما يوقع فيه المحاكي للشيء وهذه الاقاويل الشعرية[٢٦] .

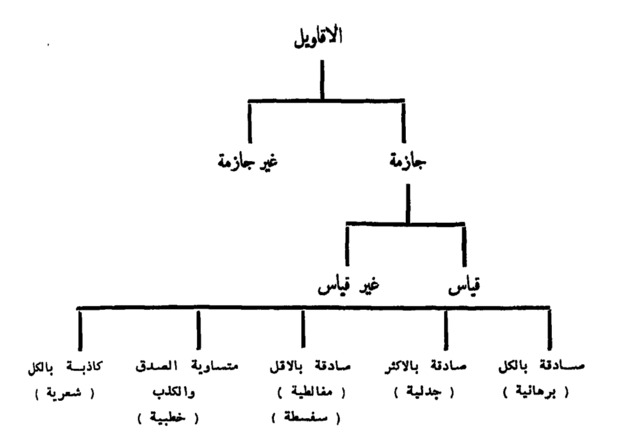


والمحاكمة الثانية : تبدأ من قسمة الاقاويل الى جازمة وغير جازمـــة ، والجازمة منها ما يكون قياسا ومنها ما يكون غير قياس ، والقياس منـه

ماهو بالقوة ومنه ماهو بالفعل ، وما هو بالقوة أما أن يكون استقراء واما ان يكون تمثيلا والتمثيل اكثر ما يستعمل في صناعة الشعر(٢٧) .



والمحاكمة الثالثة : تبدأ من القياس فهي اما صادقة لا محالة بالكل واما كاذبة لا محالة بالكل واما ان تكون صادقة بالاكثر كاذبة بالاقل واما عكس ذلك واما أن تكون متساوية الصدق والكذب .. ويسمي الفارابي الصادقة بالكل قضية برهانية والصادقة بالاكثر جدلية والصادقة بالمساواة خطبية والصادقة بالاقل مغالطية والكاذبة بالكل شعرية(٢٨) .



والفارابي يشير الى أن المحاكاة الشعرية اما ان تكون محاكاة تامة أو محاكاة ناقصة ولكنه لا يستقصي القول ويدع هذا الموضوع للمختصين من الشعراء ونقاد الشعر .

« ومن هذه المحاكية ما هو أتم محاكاة ومنها ماهو أنقص محاكاة بأشعار لسان ولغة لغة ولذلك مايخلى عن القول فيها لاولئك...»[٢٩].

وان دلت هذه النظرية على شيء فعلى انها نظرية توفيقية .. توفق بين الموروث النقدي عند العرب من ناحية وبين الآراء الافلاطونية من ناحية أخرى في وعاء ينسب لارسطو ويمكن تحليل عناصرها الى ما يلي : ـ

أ ـ العنصر العربي :

عاش الفارابي في ظل الحضارة العربية الاسلامية واستقى من ينابيعها وكل مثقف عربي يعرف ان القرآن أشاع في تاريخ الادب والنقد ولدى جمهور القراء مفهوما عن الشعر والشعراء انهم يقولون مالا يفعلون وفي كل

واد يهيمون الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد أدى هذا المفهوم الى ايجاد فئتين احداهما تحكم على الشعر بصدقه والاخرى ترى ان أعذب الشعر اكذبه ومن هذه الفئة قدامة بن جعفر الذي يقول : « ان الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقا بل انما يراد منه اذا أخذ في معنى من المعاني كائنا ما كان أن يجيده في وقته الحاضر .. »(٣٠) .

وعبدالقاهر الجرجاني الذي يقول : الشعر لايكتسب من حيث هو شعر فضلا أو نقصا وانحطاطا وارتفاعا بأن ينحل الوضيع من الرفعة ما هو منه عار ، أو يصف الشريف بنقص وعار ، فكم من جواد بخله الشعر ، وبخيل سخاه وشجاع وسمه بالجبن ، وجبان ساوى به الليث ، وذى ضعة اوطأه قمة العيوق ، وغبي قضي له بالفهم وطائش ادعى له طبيعة الحكم ثم لم يعتبر ذلك في الشعر نفسه حيث تنتقد دنانيره وتنشر دبابيجه ويفتق مسكه فيضوع أريجه ..(٣١)

وقد شايع الفارابي هذا الاتجاه فبرهن بمحاكماته الثلاث على ان الشعر كذب ..

ب ـ العنصر الافلاطوني :

ان الربط بين الرسم والشعر ، وبين التشبيه والمرآة سبقه اليهما أفلاطون في جمهوريته والى جانب نظرية « الفيض » التي قال بها الفارابي محتذيا أفلوطين هنالك ميول افلاطونية اخرى واضحة في فلسفته .

فهو بعد ان يصل بنظرية الفيض الى الموجودات الطبيعية يرى أن كلا من هذه الموجودات انما يتكون من المادة والصورة ولايضاح فكرته يستخدم مثال السرير الذي استخدمه أفلاطون فالمادة هي ما يقابل خشب السرير والصورة هي ما يقابل خلقة السرير .

« والمادة الموضوعة ليكون بها قوام الصورة : والصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة » الا انه يرفض وجود عالم متميز للمثل والافكار والتصورات ويرى أن القول بوجودها بمعزل عن مادتها انما هو نوع من المجاز « فان خشب السرير ما دام بلا صورة السرير فهو سرير بالقوة وانما يصير سريرا بالفعل اذا حصلت صورته في مادته .. »

والفارابي أكثر من هذا يؤمن بأسبقية المادة على الصورة خلافا لما يذهب

اليه الافلاطونيون فيقول : ــ « وليس شيء يعطي صورته من أول الامر بل كل واحد من الاجسام فانما يعطي اولا مادته التي بهـــا وجوده بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل .. » (٣٢)

ويرتب الفارابي الموجودات ترتيبا ينم عن ايمانه بالانسان فهو يعتبر أخسها المادة الاولى المشتركة والافضل منها الاسطقسات (الماء ، النار ، الهواء ، الارض) ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق الذي ليس بعده أفضل منه .. (٣٣)

جـ ــ الوعاء الارسطي :

لقد نسب الفارابي آراءه في نظرية المحاكاة الى أرسطو مـــن خلال زعمه أنه يقدم خلاصة « لكتاب فن الشعر » والواقع ان الصلة بين ما قدمه وبين الكتاب المشار اليه واهية وحتى قائمة الانواع الشعرية المثبتة لـــم يتطرق اليها أرسطو ويعتقـد أنهـا مـن وضع شراحه . والجدير بالذكر أن للفارابي مؤلفا بعنوان « الجمع بين آراء الحكيمين » أفلاطون وارسـطو كتبه منطلقا من عدم ايمانه بأن الحكماء يمكن أن يختلفوا فيما بينهـــم اختلافا جوهريا .

ونظرة الى الامـــام

ويخيل لي أن أغلب الاتجاهات النقدية والفلسفية التي حاولت دراسة طبيعة الفن وتطوير نظرية المحاكاة الارسطية بعد الفارابي لم تستطيع تجاوزها وظلت المحاكاة تغير اقنعتها من حين لاخر ويمكن ان نذكر علـى سـبيل الاستشهاد لا الاستيعاب ما يلي : ــ

ان الرومانسية حين اتجهت الى لغة البسطاء وطالبت بتقليد لغــة الحوار اليومي وانكرت ان تميز بين لغة شعرية ولغة غير شعرية واعتبـرت الشعر فيضا تلقائيا كما عرض ذلك وردزوورث في مقدمة ديوانه الاناشيد انما هي نوع من المحاكاة .

ان النظرية الرمزية التي اعتمدت الايحاء واعتبرت الالوان والاصوات والصور رموزا تشير لما وراءها انما كانت نوعا آخر من انواع المحاكاة لان الرمز يحاكي المرموز له ، والايحاء يتضمن موحيا وموحى به .

وكذلك النظرية التعبيرية التي قال بها بندتوكروتشه ، ونظرية الخيال التي نادى بها كولردج ، ونظرية العدوى عند تولستوى ، ونظرية المعادل الموضوعي التي قال بها ت • س • اليوت ، ونظرية التحليل النفسي التي ربطت بين الادب والفن واللاشعور ، ونظرية الخبرة الذرائعية عند جون ديوي والتجريدية والانطباعية في الفنون التشكيلية والايماجستية في الشعر الامريكي ، والمستقبلية في الشعر الروسي وغيرها من النظريات النقدية انما هي انواع من المحاكيات لا فرق بينها سوى الاجتهاد في تسمية الطرف المحاكى •

ولعل النظرية الانعكاسية الماركسية التي تقول ببناء فوقي وبناء تحتي أعلى شكل من أشكال المحاكاة وهي التطوير الحقيقي الذي يتلافى جميع سلبيات ونواقص النظريات الاخرى •

أن هذه النظرية حين تقول ببناء تحتي وهو الطرف المحاكى في عملية المحاكاة لاتقصره على الطبيعة ولاتقصره على انا الشخص او لاشعوره وانما هي تنظر للواقع ككل باعتباره يتكون من الطبيعة ووسائل الانتاج وعلاقات الانتاج والقوى المنتجة •

وهي لا تعني انعكاس المرايا وانما هي عملية ممارسة وتفاعل وهـــي تدرك أن بين أوراق الشجرة وثمراتها وزهورها وبين الارض ســاق الشجرة الذي يتغذى من التراب بمساعدة الظروف المناخية ليقدم عطاءه الذي يمثل واقعه الانتاجي وهو لا يمثله تمثيلا ساذجا يمكن أن يوصف بالاستنساخ • وهي لا تنظر للادب والفن نظرة أحادية الرؤية وانما هي نظرة ديالكتيكية تؤكد صلتهما الحميمة بالواقع من ناحية وتؤمن بدورهما في عملية التغيير والتحول من ناحية اخرى لان كل اديب او فنان مبدع عبر عن مجتمعه من ناحية واقترح صورة لمستقبل الانسان والمجتمع من ناحية اخرى •

والقول ببناء فوقي واعتبار الادب والفن جزءا منه يعني رفض تبعية المحاكي للمحاكى وان ليس بالضرورة ان تكون قوانين البناء الفــوقي هي نفسها قوانين البناء التحتي لان هذا البناء ما أن يفرز غطاءه الايديولوجي

والفني حتى تستقل شخصيته وتصبح له قوانينه الداخلية التي تتحكـــم في ســـيرته الذاتيـــة .

والماركسية أخيرا أفرغت المحاكاة الافلاطونية من محتواها الميتافيزيقي وملاتها بعصير الواقعية العذب ومذاق العلمية السكري ووضعت الحصان أمام العربة بعد أن كان يجري وراءها . كما أنهاأعادت للاديب والفنان ذاتيته فهو ليس متلقيا ولا ناقلا ولكنه خالق نماذج حر وهذا هو معنى « البناء » .

كتب ببغداد في ٣ـ٨ـ١٩٧٥

اشـــارات وهوامش :

١ ـ راجع جمهورية افلاطون ص ١٨٤ ـ ترجمة حنا خباز
٢ ـ المرجع السابق ص ٢٦٤
٣ ـ المرجع السابق ص ٢٦٣
٤ ـ المرجع السابق ص ٢٧٣-٢٧٤
٥ ـ المرجع السابق ص ٧٠
٦ ـ فيعلم الجمال ـ لوفيفـر ـ ترجمة محمد عيتاني ص ١٤
٧ ـ مناهج النقد الادبي ـ ترجمة د.محمد يوسف نجم ـ ص ٢٨٥
٨ ـ في علم الجمال ـ ص ١٥
٩ ـ فن الشعر ـ ارسطو ـ الفصل الاول
١٠ ـ فن الشعر ـ ارسطو ـ الفصل الثاني
١١ ـ فن الشعر ـ ارسطو ـ الفصل الثالث
١٢ ـ فن الشعر ـ ارسطو ـ الفصل السادس
١٣ ـ فن الشعر ـ ارسطو ـ الفصل التاسع
١٤ ـ فن الشعر ـ ارسطو ـ الفصل الرابع والعشرون
١٥ ـ فن الادب ـ د.سهير قلماوي ص ٦٦
١٦ ـ قواعد النقد الادبي ـ ابركرومبي ـ ترجمة محمد عوض محمد ـ ص ٦٦
١٧ ـ قواعد النقد الادبي ـ ابروكرومبي ـ ترجمة محمد عوض محمد ـ ص٧٣
١٨ ـ فن الشعر ـ هوراس ـ ترجمة لويس عوض ـ ط٢ ـ ص ١١٧ ـ ١١٨
١٩ ـ المرجع السابق ص ١٢٠
٢٠ ـ اسس النقد الادبي ـ ترجمة هيفاء هاشم ـ ج١ ـ ص ٦٠
٢١ ـ النقد الادبي ـ بروكس ـ ترجمة د.حسام الخطيب
٢٢ ـ الموسوعة الفلسفية ـ ص ٦١
٢٣ ـ فن الشعر ـ ٨٦ ـ ص ١٦٨ ـ ص ٢٠٠

٢٤ ـ حقق المقالة اول مرة آرثرج . أربري ونشرها في مجلة الدراسـات الشرقية سنة ١٩٣٧ واعاد تحقيقها ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه فن الشعر راجع ص ١٤٩ ـ ١٥٠

٢٥ ـ المرجع السابق ـ ص ١٥٧ ـ ١٥٨

٢٦ ـ المرجع السابق ـ ص ١٥٠

٢٧ ـ المرجع السابق ـ ص ١٥١

٢٨ ـ المرجع السابق ـ ص ١٥١

٢٩ ـ المرجع السابق ـ ص ١٥٠

٣٠ ـ اسس النقد الادبي عند العرب ـ د. احمد احمد بدوي ـ ص٣٩٨

٣١ ـ المرجع السابق ـ ص ٩٨ ٣

٣٢ ـ راجع آراء اهل المدينة الفاضلة ـ ط . دار القاموس الحديث ـ ص٤٩ ـ ٥٠

٣٣ ـ المرجع السابق ـ ص ٥٢ .

شعر الفارابي

الدكتور محمد باقر علوان — العراق

لابي نصر الفارابي (٢٦٠هـ / ٨٧٤م — ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) اشعار متفرقة في مظان الكتب ارتأينا أن نجمعها هنا لتقديمها لقراء اللغة العربية كجزء من التراث العربي ، واسهاما منا في مهرجان الفارابي •.

لاتشكل اشعار الفارابي الا جزءا صغيرا جدا من نتاجه الضخم ، ولكن لهذه الاشعار اهمية بالغة في معرفة شخصية الفارابي ، ذلك لانها تمثل الجانب العاطفي من هذه الشخصية الفذة • ومن المؤسف ان هذه الاشعار لم تجلب اتنباه اغلب الكتاب من قبل ، اما الذين تعرضوا لها — كما سنرى — فقد تعرضوا لها بشكل عابر ، وعدوها امورا سطحية ما هي من الفارابي في شيء ومنهم من استبعدها بلطف وحسن نية ، ومنهم من رفضها رفضا باتا وبتعنت •

ومن المعروف ان المعلم الثاني لم يكن شاعرا محترفا ، ولم يرتد الاندية والمحافل والبلاطات ليمدح هذا او ذاك من ولاة الامر او يشتم هذا او ذاك من الاعداء والحاسدين • كان الفارابي انبل من ان ينزل منزل المستجدين والمكدين وأرفع من هذه الامور الدنيوية ، وهو الذي يقول :

وهــل نحن الا خطوط وقعــن على كــرة وقع مســوفـــز
ينــافس هذا لهذا علـــى اقــل من الكلــم الموجـــز
محيط السـماوات اولى بنـــا فــماذا التزاحــم في المــركــز

ولم يكن الشعر من الامور المستغصية على الفارابي فلقد وصلتنا من قلمه عدة قطع لا يمكن الا ان تكون له• اما الارجوزة التي حققها شمولدز فلا نعرف عنها شيئا (١) ، ولكنه مع ذلك لم يكن يعد نفسه شاعرا بالدرجة الاولى ولا يمكننا ان نعده شاعرا بالدرجة الاولى • فقد كانت هناك امور اخرى قد استهوت الفارابي واجتذبته اليها • نعم ، اجتذبت الفارابي هذه الامور الانسانية التي كانت تحيره وتسعده في آن واحد ، فكتب في الفلسفة والمنطق والاجتماع والسياسة والعلم والموسيقى • واليوم حين نقرأ كتبه لا نجد فيها الا عقلا صرفا، نقرأها فلانجد فيها الا التفكير العلمي السليم ، نقرأها فلا نجد فيها الا الجدل الصحيح المتسلسل ، ونتساءل اليوم : اين الناحية العاطفية من هذا العقــل الجبــار ؟ ولا يمكننا الا ان نجيب انها في هذه النتف الشعرية القليلة التي خلفهـــا للاجيال القادمة •

ولا بد لنا من التعرض ونحن في مجال الكلام على شعر الفارابي لصحة هذه الاشعار خاصة وان ابن خلكان (٦٠٨هـ/١٢١١م ـــ ٦٨١هـ/١٢٨٢م) قد شك في قطعة منها ، وآصره في ذلك اكثر المؤلفين المحدثين الذين تعرضوا لها ، فأخـــذوا يشكون في أكثر اشعاره مثل الشـــيخ مصطفى عبدالرزاق وجوزف هاشم [٢] وسعيد زايد[٣] •

---

(١) كتاب ارسطوطاليس في الشعر ١٩٤

لها ، فاخذوا يشكون في اكثر اشعاره مثل الشيخ مصطفى عبدالرزاق[١]

يعتمد شك ابن خلكان على رؤيته للقطعة الزائية من شعر الفارابي منسوبة في خريدة القصر للشيخ محمد بن عبد الملك الفارقي (ت حوالي ٥٦٤هـ / ١١٦٨م) ولو راجعنا القطعة في خريدة القصر لوجدنا عبارة العماد الاصفهاني (ت ٥٩٧ هـ / ١٢٠١ م) التي قدم بها هذه الابيات على الشكل التالي : « وانشدني لبعض الادباء ، وكتبتها من فوائده ، ذكرها في جملة كلام له » [٤] . فالابيات ــ كما تدل عليه هذه العبارات صراحة ــ ليست من كلام الفارقي ، انما هي لبعض الادباء ومما كان الفارقي يرويه ويستحسنه ويضمنه في كلامه وكتاباته من كل ما تقدم نستطيع ان نجزم انابن خلكان رأى هذه القطعة في ترجمة للفارقي فظنها له ، وهي كما اخبرنا العماد الاصفهاني ــ ليست له . وقد كان العماد صديقا حميما للفارقي وقد روى عنه جملة اشياء .

بالاضافة الى كل هذا فاننا لانعرف للفارقي شعرا كثيرا ، ولكننا نعرف له قطعا نثرية كثيرة جدا جلها من باب الادعية والابتهالات والاوراد ، وغالب هذه القطع النثرية رقيق الجرس حلو المبنى والمعنى لا تختلف عن كلام المتصوفة في شيء [٥] .

ولكن مشكلة القطعة الزائية لاتنتهي عند هذا الحد ، فقد وجدتها في مخطوطة « ملحق صوان الحكمة » الموجودة في مكتبة مراد منسوبة الى الشيخ ابن سينا في المصادر الاخرى لانجد لهذه القطعة أثرا فيها ، فهي ــ على الاكثر ــ ليست له .

---

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ٦٤،٦٧ ، والغريب ان عباس محمود قد نقل في كتابه الفارابي ٣٤ــ٣٥ نص كلام الشيخ مصطفى من دون الاشارة اليه

(٢) الفارابي لجوزف هاشم ٢١ــ٢٢

(٣) الفارابي لسعيد زايد ١٨ــ١٩

(٤) خريدة القصر ، قسم شعراء الشام ٢ : ٤٣٢

بعد هذه الاحتجاجات والمناقشات لانستطيع الا ان نعود الى رأى الاغلبية القائل ان القطعة الزائية من نظم المعلم الثاني الفارابي •

ونرجع الان لشك المحدثين فنقول ان شكهم يعتمد على الاسباب التالية:

(١) كتب الفارابي لا تشير الى شعره

(٢) اشعار الفارابي متكلفة تعوزها الرقة والصقل

(٣) يذكر الفارابي في شعره الخمرة ، ولم يكن الفارابي — كما يدعون — معروفا بمعاقرة الخمرة •

(٤) يذكر الفارابي في شعره تبرمه بالحياة والناس ، ولا يتناسب ذلك مع آرائه الفلسفية •

ونود هنا ان نناقش هذه الاحتجاجات نقطة نقطة :

(١) لا يمكن ان تكون عدم اشارة الفارابي الى اشعاره دليلا على عدم صحتها له • والكاتب عادة يشير الى كتبه التي جاءت فيها آراؤه ناضجة متكاملة لا الى اشعار قالها في مناسبة ما تعبيرا عن حالة نفسية بالذات •

(٢) ان التكلف الذي تنطوي عليه بعض ابيات الفارابي ليس دليلا على انتحالها انما هو دليل على البيئة الفلسفية التي نشأ فيها الفلاسفة العرب والمسلمين وعلى اساليبهم التي لاتخلو في بعض الاحيان من تكلف وتعقيد • ومن هذه الزاوية يكون التكلف ليس دليلا على الانتحال بل دليلا على صحة النسبة • وقد عثرت في مخطوطة « ملحق تتمة صوان الحكمة » على اشعار لا تختلف كثيرا عن الاشعار المروية للفارابي في اسلوبها وتعابيرها •

(٣) الاعتماد على ذكر الخمرة اساسا للشك في كل اشعار الفارابي ليس صحيحا ابدا فقد ذكر الخمرة شعراء كثيرون قبله وبعده ، وعاقر الخمرة

---

(٥) راجع خريدة القصر ، قسم شعراء الشام ٢ : ٤٣٠ وما بعدها

شعراء كثيرون قبله وبعده ولم يشك احد في اشعارهم • ومن المحتمل جدا ان الفارابي كان يتناول الخمرة عندما يصيبه الضجر وتعروه الازمات النفسية والفارابي بشر مثل بقية البشر، وفي كتب الاداب اشارات عدة لشربه الخمر • فقد ذكر ابن ابي اصيبعة ان الفارابي « كان يتغذى بماء قلوب الحملان مع الخمر الريحاني فقط » [1] والفارابي ــ بعد هذا ــ فنان بارع له في فن الموسيقى وغيره من الفنون مؤلفات عدة ، كما ان له في حلقات السمر أخبارا جمة ، ومن المعروف ان هذا الطراز من الناس يميل الى احتساء الخمرة ، ولكن احتساء الخمرة بين حين وآخر ــ بالنسبة للفارابي ــ لايعني ابدا معاقرتها • وقد عد صاحب « حلبة الكميت » الفارابي من بين الذين يشربون الخمرة على انفراد وفي نفس الوقت يطالعون الكتب ويصنفون العلوم الاداب [2] فليس من المستبعد اذن ان الفارابي كان يشرب الخمر في بعض الاحيان شربا خفيفا • ومن منا ينتمي الى زبانية جهنم ، ليعاقب الفارابي أو يقرعه ؟

(٤) الركيزة الرابعة التي يعتمد عليها الرافضون لشعر الفارابي هي تبرمه بالناس والحياة • وهذه الحجة ــ كاخواتها أو هى من بيت العنكبوت فمن ذا الذي لم يتبرم بالناس والحياة ؟ ومن ذا الذي لايتبرم بالناس والحياة اليوم ، على الاقل عندما تصيبه مصيبة او تلم به ملمة ؟ وبعد اختبار واسع للحياة آثر الفارابي العزلة عن الناس [3] •

من كل هذه الاحتجاجات نخرج بنتيجة واحدة هي : الشعر المذكور عن الفارابي للفارابي • والمتهم ــ تمشيا مع القاعدة الجنائية بريء حتى تثبت ادانته• وعلى هذا الاساس لايمكننا الا نرفض قول سعيد زايد : « وقد يكون للفاربي

---

(١) عيون الانباء ٦٠٤
(٢) حلبة الكميث للنواجي ٣١ •
(٣) عيون الانباء ٦٠٤ ، وفيات الاعيان ٥ : ١٥٦

شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علمية وخلقية ، وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض آثاره الفلسفية [١] ولا يمكننا الا ان نرفض ايضا قول الشيخ مصطفى عبدالرازق : « ونحن في صحة معظم هذا الشعر ان يكون للفارابي لما في اسلوبه من تكلف ينبو عنه اسلوب فيلسوفنا وطبعه ولما في معانيه من برم بالحياة والناس واستهتار بالشراب »[٢] .

قبل ان ندخل في تعداد مميزات شعر الفارابي ينبغي لنا ان نذكر أن القطع القليلة التي وصلتنا من اشعاره لاتشمل فلسفة حياتية متكاملة ، ولانظرة كونية او فردية شاملة ، انما هي انفعالات او انفجارات لامور دنيوية او لا دنيوية كانت تحيره وتقلق فكره ، وكلها مطبوعة بطابع فردي متميز ينم عن شخصية ليست خالية من القلق كليا ، وعن نفس لها كثير من التأمل والخبرة في الحياة الانسانية .

بعد ان يرفض الفارابي فيشعره المساوىءالاجتماعية والسياسيةالمتفشية من تكالب على حب المال ، وتنازع على الصدارة ، يرى ان الحقيقة الوحيدة الجديرة بالتأمل هي ان الانسان ــ في النهاية ــ يموت . ومهما حاول الانسان ان يؤخر اجله فأنه لن يستطيع الى ذلك سبيلا لان الزمن يجرى رغما عن اي مخلوق ، ولابد للانسان ان يعرف انه ليس خالدا وانه من الضروري انيتوجه الى الله بكل ما لديه من فكر وقوة . واذا كان الموت حقيقة فلا بد ان تكون هذه الحقيقة للرجل الصالح نوعا من الخلاص ، الخلاص من جميع القشور الدنيوية . وللوصول الى الخلود ،يذكرنا الفارابي ، يجب على الانسان ان يعلم عن عجزه وان يطلب من الله المغفرة ولهذا فقد وردت بين اشعار الفارابي قطع مفعمة بالصلاة والدعاء والاستغفار لا تخلو من جمال ورقة ، وهذهالقطع شبيهة ــ الى حد كبير ــ بالشعر الصوفي الذي اصبحت له اهمية قصوى وانتشار واسع في الحياة الاسلامية بعد الفارابي بقليل .

---

(١) الفارابي ١٩

(٢) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ٦٧ .

قياسات النغم عند الفارابي
من خلال كتاب الموسيقى الكبير

الدكتور عادل البكري وسالم حسين ــ العراق

الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان من بلدة فاراب . اقام ببغداد مدة واكتسب فيها ثقافته وعلومه ودرس الحكمة والمنطق على الحكيم أبي بشر متى بن يونان المتوفي سنة ٣٢٨هـ وعلى الحكيم يوحنا بن حيلان الذي هو من اساتذة الفلسفة اليونانية ببغداد والمتوفى فيها في أيام الخليفة المقتدر العباسى وانقطع الفارابي الى قراءة كتب ارسطو طاليس في المنطق حتى برع فيها وشرحها . وذكر ان كتاب (النفس لارسطو وجد مكتوبا عليه بخط الفارابي : اني قرأت هذا الكتاب مائةمرة). وبلغ من شهرته انهكان يلقب بالمعلم الثاني أي ثانيا لارسطو . ويعد الفارابي من اعظم الفلاسفة العرب وقد اشتهرت تصانيفه وذاع امره فاستدعاه سيف الدولة الحمداني واكرمه وعظمت منزلته عنده . وفي سنة ٣٣٨هـ سافر الى مصر ورجع بعدها الى دمشق حيث توفي فيها سنة ٣٣٩هـ . اما ممارسة الفارابي لفنون الموسيقى والغناء فقد كان منذ صغره وهو صبي يضرب على العود ويغني . فلما بلغ مبلغ الشباب وظهرت اللحية في وجهه قال : (كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستظرف) فترك الغناء الا انه لم يترك الموسيقى بل استمر على دراستها والضرب على الالات الموسيقية المختلفة .

ويقول ابن أبي اصيبعة (كان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل الى غايتها واتقانها لا مزيد عليه ، ويذكر انه صنع آلة غريبة يستمع منها الحانا بديعة)(١) •

أما مؤلفاته فقد ذكر ابن أبي اصيبعة اكثر من مائة كتاب يدور معظمها حول الفلسفة وعلم المنطق لا سيما فلسفة اسطوطاليس حيث شرح جميع مؤلفاته وعلق عليها وكذلك بعض كتب افلاطون كما بحث ـ عدا الفلسفة ـ علوما اخرى كالفلك وله فيه كتاب اسمه (تعليق في النجوم) و (كلام في ان حركة الفلك دائمة) • وله في الكيمياء مقالة (في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطليها) • وله في الهندسة كتاب (المدخل الى الهندسة الوهمية) و (شرح المستغلق من المقالة الاولى والخامسة لاقليدس) • وله في العلوم العسكرية (رسالة في قواد الجيوش) و (كلام في المعايش والحروب) •

وله في اللغة والآداب (كلام في الشعر والقوافي) و (كتاب في صناعة الكتابة) و (كتاب في الخطابة) و (كتاب في اللغات) • وله غير ذلك من الكتب في مواضيع اخرى •

اما في الموسيقى فله مؤلفات التالية : « كتاب الموسيقى الكبير » (الذي نحن بصدده) وكتاب في احصاء الايقاع وكلام في النقلة مضافا الى الايقاع وكلام في الموسيقى وكتاب احصاء العلوم الذي يتضمن جزءا خاصا بعلم الموسيقى ويبدو ان الكتاب الاول (أي كتاب الموسيقى الكبير) هو أهم كتبه الموسيقية وهو الذي بقى موجودا في الوقت الحاضر وامكن تحقيقه وطبعه وترجمته الى اللغات الاوربية • ويوجد من هذا الكتاب النسخ الخطية التالية :

١ ـ نسخة ليدن التي يرجع تاريخها الى سنة ١٥٣٧ م وهي منقولة عن نسخة كتبت عام ١٠٨٩ •

---

(١) عيون الانباء ص ٢٢٤ ج٣ •

٢ ـ نسخة مدريد التي يرجع تأريخها الى ماقبل ١١٣٨ م وكانت تعود للفيلسوف الاديب ابن باجه الاندلسى •

٣ ـ نسخة ميلانو التي يرجع تأريخها الى عام ١٣٤٧ م •

٤ ـ نسخة مكتبة جامع نور العثمانية في استنبول التي يرجع تأريخها الى عام ١٢٥٧ م •

٥ ـ نسخة جامعة برنستون بامريكا وهي نسخة ناقصة ورقمها ٩٠٥٢ •

ان جميع هذه النسخ هي نسخ عن الجزء الاول من كتاب الموسيقى الكبير ، اذ من المعلوم ان الفارابي الف هذا الكتاب في جزئين :

الجزء الاول هو الكتاب الموجود لدينا حاليا والذي سنقف على دراسته في هذا البحث ، والجزء الثاني ذكره الفارابي نفسه في مقدمة كتابه هذا والذي

قال عنه انه ملحق به ويبحث في آراء النظريين من القدماء في هذه الصناعة وتصحيح الخلل على من وقع في رأيه منهم ، وهو يتكون من اربع مقالات • وهذا الجزء مفقود ولم يعثر عليه •

ولقد اهتم الباحثون في اوربا والبلاد العربية بكتاب الموسيقى الكبير لاسباب ، منها انه الكتاب الوحيد للفارابي الموجود حاليا في علم الموسيقى ولانه من اهم كتب الموسيقى في تراثنا العربي ، ولانه يضم معلومات قيمة تتناول جوانب الموسيقى العربية اهتم بها الفارابي ودونها في كتابه هذا • وكان أول من قدم دراسة عن هذا الكتاب هو «كوزكارتن» حيث نشر قسما من ابحاث الكتاب مع ترجمة لها الى اللغة الالمانية سنة ١٨٤٠ ـ ١٨٤٣ وتلاه سوريانو ـ فورتس ـ (Soriano - Fuertes) حيث نشر مقتطفات منه في كتابه (الموسيقى الاندلسية وصلة الموسيقى بالفلك والطب والعمارة) باللغة الأسبانية وذلك سنة ١٨٥٤ واعقبه (لاند) الذي نشر قسما منه في اعمال المؤتمر الشرقي السادس بليدن في هولندة سنة ١٨٨٤ • ثم ترجم الكتاب باكمله الى اللغة الفرنسية بتحقيق وعناية البارون رودلف دي ارلنجيه

وقد طبعته مكتبة كوتنير في باريس سنة ١٩٣٥ • وكان ارلنجيه قد اعتمد في تحقيقه الكتاب على اربع نسخ هي نسخة مدريد ونسخة ميلانو ونسخة غير كاملة ببيروت • اما باللغة العربية فان اهم دراسة عن هذا الكتاب هي التي قدمها غطاس عبد الملك خشبة وبمراجعة الدكتور محمود احمد الحفني حيث قام بتحقيق الكتاب وشرح مفرداته وغوامضه وقد طبع بالقاهرة سنة / ١٩٦٧ •

ان دراسة مؤلفات الفارابي لا سيما كتاب الموسيقى الكبير تعطي المثقف العربي صورة متكاملة عن البعد الفكري عند هذا النابغة • ولقد اتيحت لي فرصة الأطلاع على احدى مخطوطات هذا الكتاب وهي مخطوطة ليدن المرقمة ٦٥١(٢) وتتألف من ١٢٣ ورقة مكتوبة بخط دقيق اذ تحتوي الصفحة الواحدة منها على معدل ٢٥ سطرا ويحتوي السطر الواحد على معدل ١٤ كلمة وأول المخطوطة هو : «قال الشيخ الفاضل ابو نصر محمد بن محمد الفارابي : ذكرت تشوقك النظر فيما تشتمل عليه صناعة الموسيقى المنسوبة الى القدماء ، وسألتني ان اثبته لك في كتاب اؤلفه ، اتحرى فيه شرحه بما يسهل على الناظر فيه تناوله ، فوقفت عن ذلك اذ تأملت الكتب التي تأدت الينا عن القدماء في هذا الفن والتي الفها من بعدهم وزمانه قريب من زماننا ورجوت ان اجد فيها ما يأتي على طلبك » •

وهو في هذه المقدمة يخاطب الوزير ابا جعفر محمد بن القاسم الكرخي الذي كان وزيرا في خلافة الراضى بالله العباسى (سنة ٣٢٢ ـ ٣٣٩هـ) وكان قد الف هذا الكتاب له اثناء وجوده ببغداد • اما آخر المخطوطة فهو : « فلا تنسب الا اليك ولا تعرف الا بك ولا يشكر على اتمامها غيرك ولا يحمد على اظهارها سواك ، فبلغك الله نهاية آمالك في دنياك وآخرتك » وكاتب المخطوطة هو خليل بن احمد بن خليل كتبها سنة ٩٤٣ هـ عن نسخة يرجع تأريخها الى سنة ٤٨٢ هـ • ويشتمل هذا الجزء من الكتاب على قسمين الاول

---

(٢) Bibliothca Academiae Luguno-Batava Cod. Or. 651.

هو المدخل الى صناعة الموسيقى والثاني يبحث في الصناعة نفسها •

فالقسم الاول وهو المدخل يتكون من مقالتين :

(الاولى) : تبحث في تعريف معنى اللحن وهيئات صناعة الموسيقى كهيئة اداء الالحان وهيئة صيغة الالحان ، والمقارنة بين الصيغة والاداء ، واصناف الالحان وغاياتها ونشأة الآلات الموسيقية •

و (الثانية) : فى الالحان الطبيعية للانسان والطبقات الطبيعية في الحدة والثقل والنغمات المقترنة ، مع بحث آلة الشاهرود الموسيقية • وكذلك القوى المتجانسة في اصول الالحان ومقادير الابعاد •

اما القسم الثاني الذي يبحث في صناعة الموسيقى نفسها فقد قسمه الى ثلاثة فنون :

الفن الاول : في اصول الصناعة والامور العامة وقد رتبه في مقالتين : (الاولى) في حدوث الصوت والنغم في الاجسام واسباب الحدة والثقل في الاصوات وتفاضل النغم بتفاضل اسباب الحدة والثقل وكذلك الابعاد الصوتية ومقادير اعدادها بالتركيب والجمع والتصنيف والتقسيم • (الثانية) في اقسام الابعاد ، والبعد بين طرفى الجمع التام المنفصل والمتصل ، والابعاد المتشابهة وهي التي تتساوى في النسبة وتختلف في تمديدات النغم ، وبحث خلط وتمزيج النغم والابعاد والاجناس والجماعات مع اعطاء وصف لآلة كانت تستعمل قديما لتجربة الملائم من النغم تشبه آلة القانون •

الفن الثاني : يبحث في الالات المشهورة في الموسيقى وهو مرتب في مقالتين : المقالة الاولى : في آلة العود وملاءمات النغم على الدساتين المشهورة والتسويات الممكنة فى هذه الآلة ومنها التسويات ـ البسيطة والتسويات المركبة •

المقالة الثانية : في اصناف المعازف ومنها الطنبور البغدادي والطنبور الخراساني وعدد النغم والدساتين فيهما وابعاد الاجناس ومقارنة نغم العود بهما والتسويات الممكنة في كليهما ، وكذلك اصناف المزامير والمقايسة بين نغمها ونغم العود واماكن الدساتين فيها وتسوياتها الممكنة مع مقارنة بين انغام هذه الاوتار وبين غيرها في الآلات ذوات الاوتار •

اما الفن الثالث : فيبحث في تأليف اصناف الالحان الجزئية وهو مرتب في مقالتين :

المقالة الاولى : وتبحث في الصنف الاول من صنفي الالحان وهو الذي يراد به الالحان الحادثة عن النغم اطلاقا وجداول اعداد النغم والمتلائمات والمتنافرات في الجماعات التامة والمنفصلة ، ومباديء الانتقالات وازمنة الايقاعات والتغييرات التي تلحق اصول اجناسها •

المقالة الثانية : وتبحث في الصنف الثاني من صنفي الالحان وهو الذي يحدث بالتصويتات التي تقرن باقاويل على المعاني وتبحث ايضا في موضوع الحروف المصوتة وغير المصوتة وتوزيع النغم على الحروف ثم الالحان ومجازات أجزائها وأصناف الالحان الكاملة وغاياتها •

ان اول ما يتعرض له الفارابي في تحديد النغم وقياسه هو انه جعل معنى الموسيقى محصورا بكلمة (الالحان) ، وقال ان اسم اللحن قد يقع على جماعة نغم الفت تأليفا محدودا وقرنت بها الحروف التي تركب منها الالفاظ الدالة المنظومة على مجرى العادة في الدلالة بها على المعاني • ثم يعود فيحدد صناعة الموسيقى في موضع آخر بقوله انها الصناعة التي تشتمل على الالحان وما تلتئم ، وما بها تصير اكمل واجود • ثم يضيق المعنى اكثر من ذلك فيطلق اسم (صناعة الموسيقى العملية) ويعرفها بأنها الالحان التي تمت صياغتها محسوسة للسامعين ويقصد بذلك احداثها بشكل يمكن ادراكه عن طريق

السمع حيث هناك فرق بين صياغة الموسيقى وادائها •

وهو يفرق بين اللحن والنغم في بحثه موضوع (منزلة النغم من الالحان) فيعتبر اللحن مكونا من صنفين من النغم في الاقل احدهما اساسي بمنزلـه السدى واللحمة من الثياب ، والثاني التزييدات التـي بمنزلـة التزاويـق والاهداب والاصباغ من الثياب • ويؤكد ذلك بقوله : (اذا تأملنا الالحان تأملا كثيرا وجدنا فيها اقترانات للنغم وترتيبات لها ، واعنـي بالاقترانـات اجتماع اثنين منها او اكثر ، والترتيبات ان يقدم هذا في السـمع او يؤخـر هـذا) (٣) •

ان اهم ما تتعرض له قياسات النغم عند الفارابي هو السلم الموسيقـي وتسوية الانغام حسب الابعاد والدساتين وقد اختار العود كآلة قياسية فـي بحثه وجعل هذه الدراسة تحت عنوان (احصاء النغم الطبيعية فيآلة العود) فقال : (فلنسو العود على ما جرت به العادة في تسويته ولنجعل اثقل نغمة فيه مطلق البم فنجد صياحها نغمة سبابة المثنى •••• واذا طلبنا بعد ذلك صياح سبابة المثنى لم نجده في دساتين العود ، ولنكمل فيها تمام الدور الثاني مـن ادوار القوى ونشد لذلك وترا خامسا ، فنجد تمام الدور الثاني في بنصـر الخامس فيحصل دوران) (٤) •

وقبل ان نفسر كلام الفارابي نود هنا ان نشرح بعض الاصطلاحـات الموسيقية التي كانت مستعملة آنذاك منها كلمة (الصياح) التي تدل علـى (جواب النغم) ويقابلها (الشجاع) اي (القرار) وكذلك تسمية البم والمثلث والمثنى والزير للاوتار الاول والثاني والثالث والرابع •

ومن المعلوم ان العود القديم كان يحتوي على اربعة اوتار فقـط ثـم اضيف اليه وتر خامس سمي (الحاد) أو (الزير الثـاني) • ويسـتعمل الفارابي الوتر الخامس هنا حتى يكمل باصوات العود دورين كاملين ويقصد

---

(٣) الموسيقي الكبير للفارابي ـ تحقيق غطاس عبدالملك خشبه ـ طبع القاهرة ١٩٦٧ ـ ١١١

(٤) المصدر السابق ـ ص ١٢٤

بالدور الديوان الكامل المكون من ثماني نغمات ، اذ ان سبابة المثنى في الوتر الثالث يقابلها (قرارا) مطلق البم اي الوتر الاول ، و (جـوابا) بالبنصـر الخامس وان هذا الجواب لا يمكن التوصل اليه الا بعـد اضافة الوتـر الخامس . واذا اردنا ن نطبق هذه الانغام حسب التسميات الحديثة فلنرجع الى القرار الذي اتخذه المؤتمر الدولي للموسيقى العربية المنعقـد بالقاهـره سنة /١٩٣٢ والذي عمل بموجبه جميع الموسيقيين في الشرق والغرب والذي ينص على ان تكون نغمة (لا La) في الشوكة الرنانة والتي ترديد ذبذبتهـا ٤٣٥ هي الوحدة القياسية لتسوية الانغام الاخرى فلنفرضها كذلك ولما كانت نغمة (لا La) هي نغمة سبابة المثنى لذا علمنا ان مطلق البم هو نغمة (لا) ايضا وكذلك جوابها عند بنصر الخامس . فنفرض ان مطلق اسم البم اي الوتر الاول بدون اصبع والذي يطلق عليه حاليا بالعشيران هو نغمة (لا) ويقابلها الاصبع الاول على الوتر الثالث اي سبابة المثنى والتي تسمى بنغمة الحسيني يكون جوابها على بنصر الوتر الخامس اي جواب الحسيني وهنا يحصل ما بين تلك النغمات الثلاث دوران .

ويتكلم الفارابي عن الانحدار بالانغام لقياس الابعاد ويقصد بالانحدار الانتقال بالنغمات الى الجهة الحادة اي المرتفعة ويقول في ذلـك ما يلي : (واذا انحدرنا من مطلق البم الى سبابته وجدنا قوته في الدور الثاني بنصـر المثنى ، فاذا بعد ما بين مطلق البم وسبابته مساو لبعـد ما بين سبابة المثنى وبنصره . ولنكتف من الوسيطات الثلاث المستعملة باحداهن ، ولتكن تلك وسطى زلزل فاذا انحدرنا الى وسطى زلزل في البم لم نجد لها قوة في الدور الثاني ولا لبنصر البم ، ولنأخذ لهما قوى في الدور الثاني ، فنجد قوة بنصر البم فوق سبابة الزير الى جانب الانف قليلا ، وقوة وسطى البم فوق ذلـك الى جانب انف العود في الزير) (٥) .

والانحدار من مطلق البم الى سبابته يقصد به وضع الاصبع الاول على الوتر الاول فتكون هذه النغمة موجودة في بنصر المثنى اي الوتر الثالث فهي جواب لنغمة سبابة البم . اما عن الوسطيات الثلاث التي ذكرهـا في العبارة

---

(٥) المصدر السابق ــ ص ١٢٦

السابقة فان العرب قديما كانوا يستعملون ثلاث وسطيات هي مجنب الوسطي (او وسطى القدماء) ، ووسطى الفرس ، ووسطى زلزل (او وسطى العرب). وقد اكتفى الفارابي باستعمال وسطى زلزل فكان يستعمل بذلك السبابة والوسطى والبنصر . فعندما يقول :

(نجد قوة بنصر البم فوق سبابة الزير الى جانب انف العود قليلا يعني بذلك ان هذه النغمة اما زائدة عن مطلق الزير او ناقصة عن سبابته اي كما يصطلح عليها حاليا بنغمة (دو دييز) او (ري بيمول) . وقد اعتبرنا مطلق الزير هو (نغمة دو) وذلك عندما حددنا نغمة (لا) في سبابة المثنى ، ونغمة (سي) في بنصره . وعندما يقول ان قوة وسطي البم الى جانب انف العود في الزير يعني بها مطلق الزير اي نغمة (دو كارديز) في الدور الثاني .

ويواصل الفارابي موضوع تسوية العود فيذكر بقية الانغام ويقول ان قوة خنصر البم ومطلق المثلث سبابة الزير ، وقوة سبابة المثلث في بنصر الزير (٦) . ومن المعلوم ان خنصر البم هي نغمة (ري) ، ومطلق المثلث هي نغمة (ري) فيحددها بسبابة الزير اي الاصبع الاول فوق الوتر الرابع وهي نغمة (ري) ، وسبابة المثلث اي الوتر الثاني في بنصر الزير نغمة (مي) لذلك يأخذ في تعيين موقع الدساتين الثابتة التي لا تدخلها الوسطيات فيقول ان مطلق قوة المثنى هي سبابة الخامس ، ولما كانت نغمة (لا) هي مطلق البم وجوابها سبابة المثنى يتضح لنا ان مطلق المثنى هي نغمة (صول) . فاذا انحدرنا الى سبابة المثنى نجد جوابها في بنصر الوتر الخامس ونعني بها نغمة (لا) فيتضح ان مطلق الوتر الخامس هي نغمة (فا) والتي يكون قرارها بنصر المثلث .

ان ما ذكرناه هو القسم المتعلق بالسلم الموسيقي الثابت النغمات والذي بدأناه بالفرض بنغمة (لا) . ولا بد لاكمال البحث من توضيح المجنبات الثلاث وما تعلمه من رفع وخفض في درجة النغمة . ونشير هنا الى الوسطيات الثلاث التي سبق وان ذكرناها وهي وسطى القدماء ووسطى الفرس ووسطى زلزل وهذه الاخيرة هي التي اعتمد عليها الفارابي واكتفى باستعمالها وهي

---

(٦) المصدر السابق ـ ص ١٢٨

تنسب الى منصور زلزل احد كبار الموسيقيين في القرن الثاني الهجري ، لمع اسمه في صدر الدولة العباسية وتتلمذ عليه عدد من الموسيقيين كاسحق الموصلي وقد اشتهر بالعزف على العود واليه تنسب هذه الوسطى • ويقول الفارابي : اذا انحدنا الى وسطى زلزل في البم لم نجد لها قوة في الدور الثاني ولا لبنصر البم فيتضح ان بنصر البم تحرك من مكانه الى الاسفل اي الى الجهة الحادة هذا وان بنصر البم هو مطلق الزير فتكون وسطى زلزل قد حلت محل البنصر في البم ويتضح ان وسطى البم والتي يقصد بها الفارابي وسطى زلزل قد انحدرت الى الجهة الحادة وكذلك بنصر البم هو الاخر انحدر الى الجهة الحادة فجاءت صيحات تلك القوى ما بين مطلق الزير وسبابته • وقد اراد الفارابي ان يعطينا فكرة بأن بنصر المثلث هو فوق خنصره ونحن نعلم ان خنصر المثلث هو مطلق المثنى فيتضح لنا ان قوة بنصر المثلث في الدور الاول حجاز وجوابها جواب حجاز اي (فادييز (Fa) ووسطى المثلث في الدور الاول هي (نيم حجاز) وصيحتها اي جوابها (فاكار دييز) •

ثم يعود الفارابي فيقول في وسطيات المثنى والزير والخامس وخنصر المثنى والزير ما يلي : (فاذا اخذنا قوى هذه في الدور الاول وقعت قوة وسطى الخامس فوق سبابة المثنى قليلا ، وقوة وسطى الزير فوق سبابة المثلث ، وقوة وسطى المثنى فوق سبابة البم) • وقلنا ان الوسطى يقصد بها وسطى زلزل • ونحن نعلم مما سبق ان خنصر المثنى هو مطلق الزير وخنصر الزير هو مطلق الخامس • اذا فقوة وسطى الخامس والتي تسمى حاليا جواب التيك حصار اي (لا كار بيمول) هي قوة فوق سبابة المثنى قليلا اي تيك حصار (لا كاربيمول) • اما قوة وسطى الزير والتي هي (مي كار بيمول) نجدها فوق سبابة المثلث اي نغم سيكاه (مي كار بيمول) • واما قوة وسطى المثنى والتي نسميها (أوج) أي (سي كار بيمول) فنجد قرارها فوق سبابة البم اي نغم عراق وهي (سي كار بيمول) ايضا •

واراد الفارابي ان يثبت لنا وسطى زلزل في البم فقال مكملا بحثه (وخنصر المثنى تقع قوتها اسفل من سبابة البم) (٧) ويقصد الى الجهة الحادة

(٧) المصدر السابق ــ ص ١٣٠

من سبابة البم • ونعلم مما سبق ان خنصر المثنى هو مطلق الزير وكما نسميه حالياً الكردان (Do) فيعني بذلك ان قوة اسفل سبابة البم هو نغم الراست قرارا اي (Do) • ثم يستمر بتعريف هذه الوسطى فيعتبرها مجنب الوسطى اذ يقول في الموضع نفسه (وخنصر الزير تقع قوتها اسفل من سبابة المثلث) • وبما ان خنصر الزير هو مطلق الخامس والذي نسميه حاليا (ماهوران (اي نغم (Fa) نجد قوتها اسفل سبابة المثلث اي الى الجهة الحادة من سبابة المثلث ونسميها حاليا نغم الجهار كاه اي Fe • ثم يحدد بعدها ثلاث وسطيات فيقول في الموضع نفسه : (واذا شددنا دستان هاتين القوتين حدث في المثنى والزير والخامس ثلاث نغم تقع قواها اسفل من الانف في البم والمثلث والمثنى (ويعني بذلك نصف البعد الطنيني في وتر البم وهي نغمة (سي بيمول) أي عجم عشيران وفي وتر المثلث نغمة (مي بيمول) وتسمى حاليا نغم (كرد) ، وفي وتر المثنى نغمة (لا بيمول) وتسمى حاليا (حصار) ، ويقابل هذه التسميات في المثنى والزير والخامس (حصار وجواب حصار ، وجوابها سنبلة ، عجم عشيران وجوابها عجم) •

ويعين كذلك اماكن ابعاد النصف الطنيني في الزير والخامس وقواها في البم والمثلث ، حيث يقول : (واذا شددنا دستانا على امكنة هذه القوى حدث بحيالها في الزير والخامس نغمتان تقع قواهما من الدور الاول نغمتا دستان وسطى الفرس في البم والمثلث) ويقصد بهاتين النغمتين (ري بيمول) على وتر الزير أي (نغمة شاهناز) والاخرى (فادييز Fa) على الوتر الخامس وهي نغمة جواب الحجاز •

ثم يعود فيقول : (واذا شددنا على ما يلي هاتين القوتين حدث بحيالهما ثلاث نغم في الدور الثاني في المثنى والزير والخامس فنجد قوى هذه الثلاث من الدور الاول على قريب منتصف ما بين الانف والسبابة في المثنى والمثلث والبم) (٨) • ان مطلق البم كما جاء في شرحنا سابقا هو العشيران فتأتي هذه النغمة بعده مباشرة اي فوق مجنب السبابة من جهة الانف ونعني بها (نيم عجم عشيران) يقابلها في المثنى نغم (نيم عجم) اي (+ La) أو (سي بيمول ـ ناقص) •

ومطلق المثلث هو الدوكاه (أي نغمة ري) وجوابها (نغمة محير) في سبابة الزير فيأتي بعدها مباشرة (نيم كرد) والذي يقابله على وتر الزير (نيم سنبله) أي (ري +) أو (مي بيمول ـ ناقص) •

واما الوتر الثالث اي مطلق المثنى والذي نسميه (النوى) ويقابله في الوتر الخامس جواب النوى تكون النغمة التي تقع ما بين مطلق المثنى ومنتصف مجنب سبابته والتي نسميها حاليا (نيم حصار) اي (صول +) أو (لا بيمول ـ ناقص) • واذا احصينا ما حددناه من نغم في تسوية اوتار العود ودساتينها وجدنا عدد هذه النغمات يبلغ اثنين وعشرين نغمة مبتدئين بها من مطلق البم ومنتهين بسبابة المثنى (اي ديوان كامل) • وقد اراد الفارابي بهذه الانغام، الثلاث ان يأتي على جميع النغمات التي تستعمل في العود • وقد حدد ما يحصل فى كل دور من النغم، وبذلك يحصل في كل دور اثنتان وعشرون نغمة وهي جميع النغمات التي تستعمل في العود والتي توصل اليها الفارابي •

ويتناول الفارابي في كتابه هذا الابعاد الحادثة في العود ومناسباتها (٩) فيستعمل مجنب الوسطى على انه وسطى ويتحاشى الحديث عن بقية الوسطيات ويعطي ابعاد دساتين السبابة ومجنب الوسطى والخنصر على ابعاد الاوتار الاربعة فيتكلم اولا عن الابعاد التي بالكل فيقول في ذلك ما يلي : (اما اول الابعاد التي بالكل هاهنا فانه يحيط به مطلق البم وسبابة المثنى) ويعني بذلك ديوانا كاملا اذا ابتدأ من مطلق الوتر الاول وانتهى بالاصبع الاول من الوتر الثالث وهي بالتسمية الحالية في وقتنا هذا العشيران وجوابها الحسيني اي نغمة (لا) ثم يقول (والثاني سبابة البم وبنصر المثنى) وهذا ايضا يعطي ديوانا آخر يبتديء بنغمة گوشت وجوابها ماهور أي (سي) • ثم يذكر الثالث (مجنب الوسطى من البم وخنصر المثنى) ونحن نعلم ان خنصر المثنى هو مطلق الزير فتكون هذه النغمة هي رست وجوابها كردان أي (دو)• ويحدد الفارابي هذا المجنب بقوله انه يبعد عن السبابة الى الحدة اي الى

(٨) المصدر السابق ـ ص ١٣١ . ومنتصف ما بين الانف والسبابة يقع على نسبة ١٨/١٧ من طول الوتر .
(٩) المصدر السابق ـ ص ٥٢٧

جدول (ذي الكل) المتكون من ثماني نغمات بديوانين

التسمية القديمة	التسمية الحاليــة	جواب النغمة	الدستان	التسمية الغربية
١ ــ مطلق البم	عشــيران	حســيني	ســبابة المثنى	La
٢ ــ سبابة البم	كوشت	مــاهور	بنصر المثنى	Si
٣ ــ وسطى زلزل	رســت	كــردان	مطلق الزير	Do
٤ ــ مطلق المثلث	دوكــاه	محــير	سبابة الزير	Re
٥ ــ سبابة المثلث	بوسليك	جواب بوسليك	بنصر الزير	Mi
٦ ــ بنصر المثلث	جهاركاه	ماهــوران	مطلق الوتر الخامس	Fa
٧ ــ مطلق المثنى	نــوى	جواب النوى	ســبابة الخامس	Sol
٨ ــ سبابة المثنى	حسيني	جواب الحسيني	بنصر الخامس	La

سلم الفارابي الذي بالكل مرتين مع التسمية الحالية

التسمية العربية	سلم الفارابي	التسمية الحالية	الدساتين	التسمية الغربية
أ	ثقيلة المفروضات	عشيران	مطلق البم	La
ج	ثقيلة الرئيسات	كوشت	سبابة البم	Si
د	واسطة الرئيسات	رست	بنصر البم	Do
هـ	حادة الرئيسات	دوكاه	مطلق المثلث	Re
ز	ثقيلة الاوساط	بوسليك	سبابة المثلث	Mi
ح	واسطة الاوساط	جهاركاه	بنصر المثلث	Fa
ط	حادة الاوساط	نـوى	مطلق المثنى	Sol
ي	الوسطى	حسيني	سبابة المثنى	La
ك	فاضلةالوسطى	مـاهور	بنصر المثنى	Si
ل	ثقيلة المنفصلات	كردان	مطلق الزير	Do
م	واسطة المنفصلات	محيـر	سبابة الزير	Re
ن	حادة المنفصلات	بزرك	بنصر الزير	Mi
س	ثقيلة الحادات	ماهوران	مطلق الخامس	Fa
ع	واسطة الحادات	جواب النوى	سبابة الخامس	Sol
ف	حادة الحادات	جواب الحسيني	بنصر الخامس	La

الجهة المرتفعة من النغم بقدر بعد بقيه • ثم الرابع خنصر البم وهو مطلق المثلث وسبابة الزير) وهو ديوان آخر يبدأ من الدوكاه الى نغمة المحير اي (ري) • والخامس (سبابة المثلث وبنصر الزير) وهو ديوان يبدأ من نغمة البوسليك وينتهي في جواب البوسليك أي (مي) • والسادس (مجنب الوسطى في المثلث وخنصر الزير) (١٠) وهذا ديوان آخر يبدأ من نغمة الجهار كاه وجوابها نغمة ماهوران أي (فـا) •

ثم يعود فيشرح لنا ابعاد ذي الخمسة واولها مطلق البم وسبابة المثلث ويعني بها نغمة العشيران ونغمة البوسليك أي (لا ــ ومي) والثانية : سبابة البم وبنصر المثلث وهما نغمتا گوشت وجهار كاه أي (سي ــ وفا) • والثالث : مجنب الوسطى فى البم وخنصر المثلث حيث ان هذا المجنب يبعد عن خنصر البم ببعد طنيني ويقصد نغمة رست ونغمة مطلق المثنى التي هي نغمة نوى أي (دو ــ وصول) • كما ان مطلق المثلث معادل لخنصر البم ومطلق المثنى معادل لخنصر المثلث فتحصل نغمة دوكاه ونغمة نوى أي(ري ــ وصول) • والرابع خنصر البم وسبابة المثنى اي نغمة دوكاه ونغمة حسيني اي (ري ــ ولا) • والخامس : سبابة المثلث وبنصر المثنى اي نغمة البوسليك ونغمة الماهور أي (مي ــ وسي) • والسادس : مجنب الوسطى في المثلث وخنصر المثنى وهما نغمتا الجهار كاه والكردان أي (فا ــ و دو) • والسابع : خنصر المثلث وهو مطلق المثنى وسبابة الزير وهما نغمتا النوى والمحير اي (صول ــ و ري) •

والثامن : سبابة المثنى وبنصر الزير وهما نغمتا الحسيني وجواب البوسليك أي (لا ــ ومي) •

والتاسع : مجنب الوسطى في المثنى وخنصر الزير وهما نغمتا الماهور وجواب الجهار كاه أي الماهوران أي (سي ــ و فـا) •

اما الابعاد ق التي بالاربعة فاولهما مطلق البم وخنصره وهو مطلق المثلث وهما نغمتا العشيران والدوكاه أي (لا ــ و ري) •

---

(١٠) المصدر السابق ــ ص ٥٢٨

والثاني : سبابة المثلث وهما نغمتا كوشت وبوسليك أي (سي ــ و مي).

ثم يمضي في تحديد بقية الوسطيات مع بيان عددها وذلك بقوله (كل اصبع من وتر ونظيره من الوتر الآخر الذي يليه مثل الوسطى من وتر والوسطى من الذي يليه (اي ان الاصبع الذي يكون على الوتر الاول يكون نفسه على الوتر الثاني في الوسطيات وبقية الاصابع ، فاذا استعمل فيها الوسطيان ومجنب الوسطى كان عدد الابعاد التي بالاربعة تسعة عشر ويقصد بالوسطيين وسطى الفرس ووسطى زلزل ويقصد بالابعاد التسعة عشر ما يلي :

اربعة منها مكونة من مطلق الاوتار الاربعة تنحصر بين مطلق الوتر وخنصره ، اي المطلق والسبابة والبنصر والخنصر . والباقي خمسة عشر بعدا تنحصر بين السبابة والبنصر مع وضع الدساتين اي السبابة . مجنب الوسطى. وسطى الفرس . وسطى زلزل . البنصر والتي تأخذ كل ثلاثة منها بين اطراف كل واحد من الدساتين الخمسة وبين الوتر الآخر الذي يليه .

اما عن الابعاد الطنينية (١١) فيقول ان في كل وتر من الاوتار الاربعة ثلاثة من الابعاد الطنينية اذا استعمل مجنب الوسطى وهذه الابعاد الثلاثة هي التي تقع بين مطلق الوتر وسبابته ، وبين سبابته وبنصره ، وبين مجنب وسطاه وخنصره . والبعد الطنيني هو النغمة الكاملة أي (١/٩) الوتر فيكون عدد هذه النغمات في اوتار العود الاربعة : اثنتي عشرة نغمة .

ويتحدث الفارابي في الموضع نفسه عن (البعد الذي بالكل والاربعة) ويقصد به ان يأخذ الدرجة الرابعة من الاوكتاف الثاني ويستخرج من ضرب نسبة البعد ذي الكل فى نسبة البعد ذي الاربعة واولها مطلق البم وسبابة الزير اي نغمة العشيران ونغمة المحير أي (لا ــ و ري) . والثاني سبابة البم وبنصر الزير يعني نغمة الكوشت ونغمة البوسليك أي (سي ــ و مي) . والثالث مجنب وسطي البم وخنصر الزير وهو نغمة الرست ونغمة الماهوران أي (دو ــ و فا) .

---

(١١) المصدر السابق ــ ص ٥٣١

واما الذي بالكل والخمسة فيستخرج من ضرب نسبة البعد ذي الكل في نسبة الذي بالخمسة ويوجد من انواعه نوع واحد وهو مطلق البم وبنصر الزير ويقصد به نغمة العشيران ونغمة جواب البوسليك أي(لا ــ و مي) ٠

بهذه المقارنة تتوضح ابعاد النغمات التي بالكل والتي بالاربعة والتي بالخمسة والتي بالكل والاربعة والتي بالكل والخمسة وكذلك مواضع الدساتين فيها ومجنباتها ومجنبات الوسطى ونكون بذلك قد اوضحنا قياسات النغم في العود عند الفارابي مع بيان موضع المجنبات التي استعملنا العلامات الموسيقية الحديثة لايضاحها ٠



الجماعة المنفصلة غير المتغيرة التي يرتب فيها المتصل الثالث
وهو الذي يسمى القوي المستوى كما جاء في كتاب الموسيقي الكبير للفارابي
(سلم الرست)

ـ علامات النغم وأسماؤها واعدادها ـ

أ	ثقيلة المفروضات	١٩٨٠		
			٨/٩	انفصال
ب	ثقيلة الرئيسات	١٧٦٠		
			٩/١٠	ذو الاربعة
جـ	واسطة الرئيسات	١٥٨٤		
			١٠/١١	
د	حادة الرئيسات	١٤٤٠		
			١١/١٢	
هـ	ثقيلة الاوساط	١٣٢٠		
			٩/١٠	ذو الاربعة
و	واسطة الاوساط	١١٨٨		
			١٠/١١	
ز	حادة الاوساط	١٠٨٠		
			١١/١٢	
ح	الوسطى	٩٩٠		
			٨/٩	انفصال
ط	تالية الوسطى	٨٨٠		
			٩/١٠	ذو الاربعة
ي	ثقيلة العليات	٧٩٢		
			١٠/١١	
ك	واسطة العليات	٧٢٠		
			١١/١٢	
ل	حادة العليات	٦٦٠		
			٩/١٠	ذو الاربعة
م	ثقيلة الحادات	٥٩٤		
			١٠/١١	
ن	واسطة الحادات	٥٤٠		
			١١/١٢	
س	حادة الحادات	٤٩٥		

دساتين العود عند الفارابي ـ (عن فارمر)

الدساتين	الاوتـــــار : بالسنت				
الدساتين	البـــم	المثلث	المثنى	الزير	الحـاد
مطلق	٠	٤٩٨	٩٩٦	٢٩٤	٧٩٢
مجنب قديم	٩٠	٥٨٨	١٠٨٦	٣٨٤	٨٨٢
مجنب الفرس	١٤٥	٦٤٣	١١٤١	٤٣٩	٩٣٧
مجنب زلزل	١٦٨	٦٦٦	١١٦٤	٤٦٢	٩٦٠
ســبابة	٢٠٤	٧٠٢	١٢٠٠	٤٩٨	٩٩٦
وسطى قديمة	٢٩٤	٧٩٢	٩٠	٥٨٨	١٠٨٦
وسطى الفرس	٣٠٣	٨٠١	٩٩	٥٩٧	١٠٩٥
وسطى زلزل	٣٥٥	٨٥٣	١٥١	٦٤٩	١١٤٧
بنصر	٤٠٨	٩٠٦	٢٠٤	٧٠٢	١٢٠٠
خنصر	٤٩٨	٩٩٦	٢٩٤	٧٩٢	٩٠

السلم الذياغرام الفيثاغوري

النسب القديمة	النسب على وتر طوله متر	التسمية العالمية	التسمية الحالية العربية	التسمية العربية القديمة
٢٣٠٤	٢٥٠٠	لا	جواب حسيني	الحادة المشتركة
٢٥٩٢	٢٨١٣	صول	جواب نوى	حادة الحادات
٢٩١٦	٣١٦٤	فا	ماهوران	واسطة الحادات
٣٠٧٢	٣٣٣٣	مي	بزرك	ثقيلة الحادات
٣٤٥٦	٣٧٥٠	ري	محير	حادة المنفصلات
٣٨٨٨	٤٢١٩	دو	كردان	واسطة المنفصلات
٤٠٩٦	٤٤٤٤	سي	أوج	ثقيلة المنفصلات
٤٣٧٤	٤٧٤٦	سي بيمول	عجم	فاصلة وسطى
٤٦٠٨	٥٠٠٠	لا	حسيني	الوسطى المشتركة
٥١٨٤	٥٦٢٥	صول	نوى	حادة الاوساط
٥٨٣٢	٦٣٢٨	فا	جهاركاه	واسطة الاوساط
٦١٤٤	٦٦٦٧	مي	سيكاه	ثقيلة الاوساط
٦٩١٢	٧٥٠٠	ري	دوكاه	حادة الرئيسيات
٧٧٧٦	٨٤٣٨	دو	رست	واسطة الرئيسيات
٦٩١٢	٨٨٨٩	سي	عراق	ثقيلة الرئيسيات
٩٢١٦	١٠٠٠٠	لا	عشيران	ثقيلة المفروضات

الفارابي وعلم اللغة

الدكتور ابراهيم السامرائي ـ العراق

ابو نصر الفارابي الفيلسوف العربي والمعلم الثاني أشهر من ان يعرف فمكانه بارز واضح في الفلسفة القديمة عامة وفي الفلسفة الاسلامية بوجه خاص . غير اني آثرت ان اكتب في الجانب اللغوي الذي أفدته من دراستي لطائفة مما كتب الفارابي من مصنفات .

وصل الفارابي الى بغداد كما يقول أبن خلكان[1] ، وهو يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربي ، فتعلمه واتقنه غاية الاتقان ثم اشتغل بعلوم الحكمة . وقد أشار الى مثل هذا الصفدي[2] ، اما اللغات التي عرفها ما خلا العربية فهي اليونانية والسريانية والفارسية والسغدية . وقد أتيح له في بغداد ان يدرس النحو العربي على ابي بكر ابن السراج ، ويقرأ عليه ابن السراج المنطق كما أشار الى ذلك ابن ابي أصيبعة .

ويبدو من قراءة المادة التاريخية ان كلا من الفارابي وابن السراج أفاد من الاخر • ان قدر هذه الفائدة يتبين من استقراء مادة الفارابي ومادة ابن السراج • لقد شاع وانتشر ان النحو العربي أفاد من منطق أرسطو في التقسيمات والحدود لدى طائفة من الباحثين في عصرنا ، وذهب أخرون الى أبعد من هذا وذلك ان مادة القواعد النحوية الجوهرية استعيرت من نحو اللغات القديمة ولا سيما الاغريقية • وقد تصدى لهذه المقولة باحثون أخرون ليردوا عليهم • وليس فينا حاجة الى عرض أراء هذه الطائفة الاخيرة•

ولنعد الى ما أفاده ابن السراج من الفارابي فنرى أنه أفاد المنطق ودرسه وشغل به ، ولقد قال في حكاية له مع الزجاج النحوي حين سأله الزجاج في مسألة فاخطأ في الجواب : « •••• وأنا تارك ما درست منذ قرأت الكتاب » يعني « كتاب سيبويه » لاني شغلت عنه بالمنطق والموسيقى ، وأنا أعاود ، فعاود ما صنف •••• »[٣]

ومع هذا فقد استغرب النحاة مسائل في كتاب «الاصول» لابن السراج فقد ذكر المرزباني انه « صنف كتابا في النحو سماه الاصول » انتزعه من « كتاب سيبويه » وجعل اصنافه بالتقاسيم على لفظ المنطقيين ، فأعجب بهذا اللفظ الفلسفيون •

وانما ادخل فيه لفظ التقاسيم ، فأما المعنى فهو كله من « كتاب سيبويه » على ما قسمه ورتبه الا أنه عول فيه على مسائل الاخفش ومذاهب الكوفيين وخالف أصول البصريين في ابواب كثيرة لتركه النظر في النحو واقباله على الموسيقى »[٢] •

من هنا نعرف ان النحو في القرن الثالث الهجري التقى مع المنطق والفلسفة فكان أثر ذلك في كتاب « الاصول » لابن السراج • غير ان هذا

---

(١) القفطي ، انباه الرواة ١٤٨/٣ ــ ١٤٩ وانظر الفهرست ص ٦٢ (الطبعة الاوربية) •

الاثر لا يدخل في صميم المادة النحوية وانما ينصرف الى « التقاسيم » كما تشير الى ذلك الاخبار التي عرفناها في المصادر القديمة •

ولنرجع الى ما أفاده الفارابي من ابن السراج من العلم اللغوي فيبدو لنا ذلك واضحا في جملة من النصوص التي تضمنتها كتبه ومصنفاته المنطقية وهـي :

١ ـ كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق ، نشره وحققه محسن مهدي (دار المشرق ببيروت) •

٢ ـ كتاب الحروف ، حققه محسن مهدي (دار المشرق ، بيروت) •

٣ ـ كتاب التنبيه على سبيل السعادة نشرة حيدر آباد عام ١٣٤٦ •

٤ ـ فصول تشتمل على جميع مايضطر الى معرفته من اراد الشروع في صناعة المنطق • (نشرة دنلوب ص ٢٦٦ ونشرة توركر ص ٢٠٣)•

٥ ـ كتاب القياس الصغير أو كتاب المختصر الصغير في كيفية القياس أو كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين (راجع نشرة توركر ص ٢٤٤) •

٦ ـ رسالة صدر بها ابو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق (راجع نشرة توركر) •

٧ ـ كتاب ايساغوجي أي المدخل (راجع نشرة دللوب ص ١١٨)[٣] •

أقول في هذه النصوص عرض لمباحث منطقية يبدو جليا فيها أثر العلم اللغوي في « صناعة المنطق » كما قال ابو نصر الفارابي • ومـن المفيد ان نعرض للعلاقة بين علم المنطق وعلم اللغة لنبين هذه العلاقة وكيف كانت مثار الجدل والنقاش في عصر الفارابي نفسه • ولابد لنا ان نشير الـى المناظـرة

---

(٢) انباه الرواة ١٤٩/٣ ص ١٨٧ وقارن نشرة دنلوب ص ٢٢٢ ـ ٢٢٥ •

الشهيرة التي جرت بين ابي سعيد السيرافي اللغوي الفقيه المتكلم والفيلسوف المنطقي النسطوري ابي بشر متي بن يونس في بغداد وحضرها عدد من أهل العلم والاختصاص ومنهم علي بن عيسى الرماني الذي كتب المناظرة ورواها مشروحة وأملاها على ابي حيان التوحيدي[٤] . وقد كانت هذه المناظرة عند علماءاللغة والنحو نصرا كبيرا احرزه النحاة على المناطقة ، فقد نجح السيرافي في رد ابي بشر متي بن يونس ودحض حججه واظهاره بمظهر الجاهل للغة والنحو ، وكيف يتأتى لمنطقي البراعة في صناعة المنطق وهو لا يتقن مسائل اللغة والنحو اذا عرفنا ان شيئا كبيرا من صناعة المنطق في مادته ومصطلحه مستعار من المصطلح اللغوي ومادته .

ولا أريد ان أبحث في أولية هذا المصطلح القديم أكان مما ابدعه النحاة واستعاره منهم أهل المنطق أم كان على العكس من ذلك) هذه مسألة يصعب ان تقطع بها وان كنت أميل الى ان جل المصطلح اللغوي النحوي هو مما ورد في علم المتقدمين من علماء النحو وكان ذلك في عصر استبعد فيه ان يكون للمنطق الصورة المشرقة المشعة التي نعرفها في القرنين الثالث والرابع الهجريين .

قلت ان تلك المناظرة قد اشتهرت في القرن الثالث الهجري وذلك في سنة ٣٢٨هـ واحتفل أهل الاختصاص والعلم بها ايما احتفال . وكان الفارابي يومئذ ببغداد وقد تصدى للتدريس فكان له طلاب علم يأخذون عنه المنطق والفلسفة . ومن الطبيعي ان تكون المناظرة مادة من اهتمام الفيلسوف ابي نصر الفارابي ولابد ان يكون قد علق على شيء مما جاء فيها في مباحثه المنطقية وان لم يذكرها وينص عليها . والذي نعرفه ان المعلم الثاني عاصر

---

(٣) انظر مقدمة كتاب الالفاظ تحقيق محسن مهدي ص ٢٢ ـ ٢٣ التي جاء فيها شرح واف لمادة هذه النصوص وعلاقة بعضها ببعض .

(٤) الامتاع والمؤانسة ج١ ص١٠٧ـ١٢٨ .

ابا بشر متى بن يونس ولعله اخذ عنه شيئا وان كان هذا غير مقطوع به • وقد اشار الدكتور محسن مهدي الى شيء من هذه النتيجة وهي انه ربما علق الفارابي على ماجاء في المناظرة فأجاب عن اسئلة تلامذته التي تتصل بعلاقة اللغة بالمنطق فكان ذلك شيئا مما جاء في فصول كتبه التي عرضت لهذا الموضوع •

ولنعرض لشيء مما جاء في هذه المصنفات التي خلفها الفارابي ولنبدأ « بكتاب الحروف » فنقول :

ان ما نفيده من الكتاب ما قدمه الفيلسوف الفارابي في شروحه لمعاني المصطلح العلمي الفلسفي في العربية وما خلا العربية من لغات ، كما نفيد الطرائق التي اهتدى اليها نقلة العلم والتراجمة للمصطلح من اليونانية والسريانية ، وكيف ينسرب المصطلح من اصله وهو معنى عام الى اخر اصطلاحي خاص • ومن هنا لابد من العرض لتاريخ اللغة ونشأتها وتطورها ونضجها وانتقالها الى لغة فلسفية •

ومن غير شك ان كتاب الحروف تفسير لكتاب « ما بعد الطبيعة لارسطوطاليس »[٥] •

ان مادة «الحروف» تشمل حروف الهجاء وهي بهذا «صوت له فصل ما يحدث فيه بقرع شيء من اجزاء الفم ••• وفصولها التي يتميز بها بعضها انما تختلف باختلاف اجزاء الفم القارعة او المقروعة»[٦] • وقد بحث الفارابي في مادة حدوث الحروف والفاظها في «كتاب الحروف» ص ص ١٣٤ — ١٣٧ ان ما يسمى بـ «حروف المعاني» عند اللغويين بين النحاة يسمى عند أهل المنطق بـ «الادوات» ويسميها الفارابي بـ «الحروف التي وضعت دالة على معان»[٧] • على ان خلافا لابد ان يكون في دلالة هذه «الادوات» •

---

(٥) انظر مقدمة محسن مهدي لكتاب الحروف ص ٢٧ •
(٦) الفارابي ، شرح ••• العبارة ص ٢٩ س ١٠ — ١٢ المقدمة ص ٢٨ •
(٧) المصدر السابق ص ٤٣ •

جاء في كتاب سيبويه : باب علم ما في الكلم من العربية ، فالكلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس بأسم ولا فعل ... وأما ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل فنحو ثم وسوف وواو القسم ولام الاضافة ونحو هذا وقد جاء مثل هذا عند الفارابي غير انه يطلق «الفاظ» على ما تفيد مادة «الكلم» عند سيبويه . والكلم عند الفارابي هي الافعال عند النحاة العرب . اما الاسماء والحروف فالاتفاق بين النحويين واهل المنطق حاصل فيها .

وقد تناول الفارابي طائفة من هذه الادوات اي الحروف في كتابيه «الحروف» و «الالفاظ» مشيرا الى الاختلاف بين ما اصطلح هو والمناطقة عليه وما اصطلح عليه النحويون .

ولقد قرر أهل الاختصاص من الدارسين في الفلسفة والمنطق ان «كتاب الحروف» تفسير لكتاب ارسطوطاليس في «ما بعد الطبيعة» الا ان بين الكتابين فروقا ظاهرة سببها على ما أرى ان الفارابي أفاد من علم اللغة العربية مواد كثيرة فلم يتكيء على الالفاظ والمعاني التي جاء بها ارسطوطاليس في «ما بعد الطبيعة» بل اعتمد على الشواهد العربية وأهمل ابوابا من كتاب ارسطوطاليس لم يتناولها بالشرح .

ويحسن بنا ان نعرض لمواد «كتاب الحروف» لنرى عظم المادة اللغوية واستعمالها في «المنطق» .

يتناول الفارابي في الفصل الاول من الباب الاول مسألة «انّ» فيقول امابعد فأن معنى «انّ» الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء .

وموضوع انّ وأن في جميع الالسنة بين . وهو في الفارسية كاف مكسورة حينا وكاف مفتوحة حينا ، وفي اليونانية «أن و أون» ، وكلاهما تأكيد الا ان «أون» الثانية أشد تأكيدا .. ولذلك تسمى الفلاسفة الوجود الكامل «انية» الشيء وهو بعينه وماهيته ..[8] ويتناول في الفصل الثاني حرف «متى» .

---

(٨) **كتاب الحروف ٦١**

وهذا يعني ان في دلالة الحروف لدى المناطقة كما ذهب اليه الفارابي توسعا ذلك ان «متى» عند النحويين اسم للظرفية الزمانية .

يقول الفارابي : وحرف «متى» يستعمل سؤالا عن الحادث من نسبته الى الزمان المحدد المنطبق عليه وعن نهايتي ذلك الزمان المنطبقين على نهايتي وجود ذلك الحادث جسما او غير جسم بعد ان يكون متحركا او ساكنا ، أو في ساكن أو متحرك ..[9]

ويتناول في الفصل السابع «اشكال الالفاظ وتصريفها» ويدخل في هذا الفصل الالفاظ الدالة على المقولات ــ اشكالها وتصريفها . وتركيب الالفاظ واصناف الاقاويل وحدوث الالفاظ وتقديرها ومكافحتها للمعقولات والالفاظ اشبه بالمعقولات التي في النفس من ان تشبه التي خارج النفس ، ثم الالفاظ المشتقة والالفاظ غير المشتقة[10] .

ويبدو أن أهل المنطق تصرفوا بالعربية من حيث الاشتقاق على نحو لم يعرفه أهل العربية فهم أول من استعمل «المصدر الصناعي» فقالوا «العالمية» من العلم و «الانسانية» من الانسان وتوسعوا في ذلك حتى صار مادة من مواد اللغة ، وقد هيأوا من ذلك مادة اصطلاحية لكثير من مصطلحات العلم الجديد في العصور القديمة . [11]

ويتناول الفارابي في الفصل الثامن[12] موضوع «النسبة» . والنسبة تعني عند النحويين باب «النسب» المعروف وباب مايسمى «الاضافة» . وهي عند المنطقيين شيء لا يبعد عن فهم المنطقيين بالاضافة الى أن الجملة كل شيئين ارتبطا بتوسط حرف من حروف التي يسمونها حرف النسبة ــ مثل «من» و «عن » و «على» و «في» وسائر الحروف التي تشاكلها . »[13] ثم يعرض الفارابي الى دخول هذه الفوائد في علم

---

(٩) المصدر السابق ص ٦٢

(١٠) المصدر السابق ص ٧٥ ــ ٨٢ .

(١١) المصدر نفسه ص ٨٠ .

(١٢) المصدر السابق ص ٨٢ .

(١٣) المصدر السابق ص ٨٣ .

المساق . وأظن ان علم المنطق في اللغة العربية قد أفاد من العلـم اللغـوي النحوي مادة شرح بها واستعان بوساطتها على بسط منطق ارسوطاليس .

ويبدو ان شيئا من المصطلح النحوي القديم قد بني علـى اجتهادات أهل المنطق فالذي نعرفه ان النحاة الكوفيين يستعملون مصطلح « حـروف الاضافة ويريدون بها « حروف الجر » التي استعملها أهل النحو من البصريين الاوائل . ان ذلك ليبدو من خلال الفصل العاشر في « الاضافة والمنطق »(١٤) حيث يقول الفارابي :

« واما ما سبيله ان يجاب به في جواب « اين الشيء » فانه انما يجاب فيه اولا بالمكان مقرونا بحرف من حروف النسبة ، وفي أكثر الاحيان حرف «في مثل قولنا » اين يزيد فيقال : « في البيت » أو «في السوق» .

ثم ان الكلام في « الموضوع بذاته » و «المحمول عليه » في الفصل الرابع عشر(١٥) ليذكرنا بموضوع المسند والمسند اليه الذي أشار اليـه سيبويه في « الكتاب » .

ويتناول الفارابي في الفصل العشرين «حدوث حروف الامة والفاظها» .

« ويبين ان العوام والجمهور هم اسبق في الزمان من الخـــواص . والمعارف المشتركة التي هي باديء رأي الجميع هي اسبق في الزمان مـــن الصانع العملية ومن المعارف التي تخص صناعة منها وهذه جميعا هي المعارف العامية .... »(١٦)

وفي الفصل الحادي والعشرين عرض الى نشأة اللغة والحاجة التي حفزت الانسان الى وضع شيء يستدل به على الموجودات المدركة بالحس المعبر عنها بالاصوات التي اهتدى اليها(١٧) .

ثم يتناول الفارابي في « كتاب الحروف » في فصول عدة فيه الادوات التي يعبر بها عن المعاني والتي اصطلح عليها بـ « الحروف » في « المنطق »

---

(١٤) المصدر السابق ص ٨٨ .
(١٥) المصدر السابق ص ١٠٦ ـ ١١٠ .
(١٦) المصدر السابق ص ١٣٤ .
(٧١) المصدر السابق ص ١٣٧ .

والتي اسماها بـ « حروف السؤال » مثل «مـا» و « أي » و « هـل » و « كيف » وهكذا ينتهي « كتاب الحروف » الذي قام على الجمع بين المـادة اللغوية وطرائقها في « علم المنطق » .

ولنعرض لكتاب « الالفاظ المستعملة في المنطق » لنتبين علاقة اللغـة بالمنطق وما أفاده الفارابي من العلم اللغوي في الاهتداء الى المنطق وعرضه لما جاء في مصنفات الاغريق .

قال ابو نصر الفارابي : ان الالفاظ الدالة منها ما هو اسم ومنها ما هو كلم ـ والكلم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي الافعال ومنهـا ماهو مركب من الاسماء والكلم .

فالاسماء مثل زيد وعمرو وأنسان وبياض وسواد وعدالة وكتابة وعادل وكاتب وقائم وقاعد وأبيض وأسود وبالجملة كل لفظ دال على المعنى مـن غير ان يدل بذاته على زمان المعنى .

والكلم هي الافعال مثل مشى ويمشي وسيمشي وضرب ويضـرب وسيضرب وما اشبه ذلك . وبالجملة فأن الكلمة لفظة مفردة تدل على المعنى وعلى زمانه فبعض الكلم يدل على زمان سالف مثل كتب وضرب ، وبعضها على المستأنف مثل سيضرب ، وبعضها على الحاضر مثل قولنا يضرب الان .

والمركب من الاسماء والكلم منه ما هو مركب من اسمين مثل قولنا : زيد قائم ، وعمرو انسان ، وافرس حيوان ، ومنه ما هو مركب من اسـم وكلمة مثل قولنا زيد يمشي وعمرو كتب وخالد سيذهب وما اشبه ذلك .

ومن الالفاظ الدالة الالفاظ التي يسميها النحويون الحروف التـي وضعت دالة على معان .

وهذه الحروف هي ايضا اصناف كثيرة ، غير ان العادة لم تجر مـن اصحاب علم النحو العربي الى زماننا هذا بأن يفرد لكل صنف منها اسـم يخصه ، فينبغي ان نستعمل في تعديد اصنافها الاسامي التي تأدت الينا عـن أهل العلم بالنحو من اهل اللسان اليوناني فأنهم فردوا كل صنف منها بأسم خاص . فصنف منها يسمونه الخوالف ، وصنف منها يسمونه الواصلات وصنف منها يسمونه الواسطة وصنف يسمونه الحواشي ، وصنف منهـا

يسمونه الروابط • وهذه الحروف منها ما قد يقرن بالاسماء ، ومنها ما قد يقرن بالكلم ومنها ما قد يقرن بالمركب منهما وكل حرف من هذه قرن بلفظ فأنه يدل على المفهوم من ذلك اللفظ هو بحال من الاحوال[١٨] •

ان هذا يشير الينا الى ان الفارابي أفاد من العربية ومما توصل اليه اهل صناعة النحو كما أفاد من المصطلح اليوناني في الاحوال التي وجد فيها العربية خالية من نوع يفيد فائدة خاصة • كأستعماله « الخوالف » و « الواصلات » و « الروابط » و « الحواشي » •

ثم يقول الفارابي : لا وينبغي ان تعلم ان اصناف الالفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو قد يوجد منها ما يستعمله الجمهور على معنى ويستعمل اصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى اخر • وربما وجد من الالفاظ ما يستعمله اهل صناعة على معنى ما ويستعمله أهل صناعة أخرى على معنى اخر • وصناعة النحو تنظر في اصناف الالفاظ بحسب دلالاتها المشهورة عند الجمهور لا بحسب دلالتها عند اصحابها [١٩] •

ثم يتناول « الخوالف » مثل الحاء من حرم ومثل أنا • والواصلات مثل الف ولام التعريف والذي واشباهه ويا ويا ايها وكل وبعض • والواسطة مثل من وعن والى على • ثم الحواشي وهي ان ، وليس ولا ، ونعم ، وليست شعري ، وكأن ولعل وعسى ، وكم ، ومتى ، واين ، وهل وكيف ، واي وايما، ولم وما بال وما شأن ، واما ، وان كان وكلما كان ، ومتى كان ، واذا كان ، ولما واذ ، وأما ولكن ولكن والا أن ، وكي واللام التي تقوم مقامه ، ولان ، ومن أجل ، ومن قبل واذن وما قام مقامه •[٢٠]

ان « كتاب الالفاظ » للفارابي وثيقة جيدة نستدل بها على ما أفاده الكلم الثاني من علم العربية واستخدامها في صناعة « المنطق » والافادة منها في بسط ما ذهب اليه ارسطوطاليس في كتابه « المقولات » وغيره من الكتب •

ويحسن بنا ان نعرض لكتاب للفارابي لم يحظ لعناية الدارسين وهو

---

(١٨) كتاب الالفاظ ص ٧١ ــ ٧٢ •
(١٩) المصدر السابق ص ٤٣ •
(٢٠) المصدر السابق ٤٤ ــ ٥٦ •

« كتاب التنبيه على سبيل السعادة » ، وموضوع هذا الكتاب البحث في قوى النفس عامة • وقوى « التمييز » و « الذهن » خاصة وتعديدهـا وتحديدها ، والصنائع والعلوم التي تحصل لنا بها جودة التمييز التي تحصل بقوة الذهن الى ان ينتهي الى بحث « صناعة المنطق » وعلاقته بصناعة النحو [٢١] • فيبين ان المنطق هو أول شيء يشرع فيه بطريق صناعي ويشير الى ضرورة الشروع باحضار « اصناف الالفاظ الدالة على اصناف المعاني المعقولة »[٢٢] •

وفي الفقرة الاخيرة يشير الفارابي الى علاقة هذا الكتاب بالكتب المنطقية وهذا نصها :

« ولما كانت صناعة النحو التي تشتمل على أصناف الالفاظ الدالة ، وجب ان تكون صناعة النحو لها غنى ما في الوقوف والتنبيه على اوائل التي من عادة أهل اللسان الذي يدل على ما تشتمل عليه هذه الصناعة اذا اتفق ان لم يكن لاهل ذلك اللسان صناعة تعدد فيها اصناف الالفاظ التي هي في لغتهم •

فذلك يتبين ما عمل من قدم في المدخل الى المنطق اشياء هي من علم النحو واخذ منه مقدار الكفاية ، بل أخلق أو « الحق » انه استعمل الواجب فيما يسهل به التعليم •

ومن سلك غير هذا المسلك فقد أغفل أو أهمل الترتيب الصناعي • ونحن اذا كان قصدنا ان نلزم فيه الترتيب الذي يوجبه الصناعة ، فقد ينبغي ان تفتتح كتابا من كتب الاوائل به يسهل الشروع في هذه الصناعة تعديد اصناف الالفاظ الدالة • فيجب ان نبتديء به ونجعله تاليا لهذا الكتاب»[٢٣] •

وهذه الفقرة الاخيرة تدلنا على مبلغ اعتماد مادة المنطق على علم العربية وما أفاده من علم اللسان في استخدامه في صناعة المنطق •

هذا عرض موجز لمادة تتصل بالعلم اللغوي في العربية وطرائق استخدامها في صناعة المنطق في مصنفات المعلم الثاني ابي نصر الفارابي •

---

(٢١) الفارابي ، كتاب التنبيه على سبيل السعادة ص ٢١ •
(٢٢) المصدر السابق ص ٢٥ •
(٢٣) المصدر السابق ص ٢٥ ـ ٢٦ عن كتاب الالفاظ ص ٢٦ •

ويحسن بي ان اختم هذا الموجز بالاشارة الى ان الفلاسفة والمناطقة كانوا قد اهتدوا الى مسألة « تعريب » المصطلح الفني لا ترجمته ولذلك قالوا : انا لوطيقا ، وريطوريقا وسوفسطيقا ، وطوبيقا ومثله غراماطيقا وارثماطيقا كما قلوا جغرافيا وموسيقيا وقاطوغورباس وايساغوجي وغير ذلك .

وهذا يدل على ان المتقدمين قد تحرروا وتوسعوا فلم يغلقوا عليهم الابواب احتفاء بالعربية وحدها وانما تجاوزوا ذلك فاهتدوا الى ما يسمى بـ « المعرب » .

غير ان هذه المعربات بقيت خاصة بهم لايعرفها الدارسون من غير أهل المنطق والفلسفة .



مشروع قراءة جديدة
لفلسفة الفارابي السياسية والدينية

الدكتور محمد عابد الجابري ـ المغرب

١ ـ مقدمة : من اجل قراءة واعية لفلسفة الفارابي .

ان الذكرى التي نحييها اليوم ، على ارض دجلة والفرات ، وفى مدينة بغداد بالذات ، احتفالا بمرور الف ومائة عام على ميلاد فيلسوفنا الاعظم ، ابو نصر الفارابي ، ولمناسبة تتيح لنا فرصة اخرى للعودة بافهامنا وجماع وعينا الى تراثنا العربي الاسلامي لنجدد الاتصال به ، ونعمق فهمنا له ، على ضوء تطور وعينا ونمو معارفنا ، وتحسن اساليبنا في البحث والدراسة .

وانه لواجب علينا في هذه المناسبة ، تقديرا للعمل الذي قام به الفارابي ، وللمشروع الذي كان يروم تحقيقه ، وتعبيرا صادقا مخلصا عن واقعنا الثقافي

والفكري ، الحالي المتخلف ، ان نعترف باننا ما زلنا بعيدين عن استيعاب تراثنا العربي الاسلامي والتراث الثقافي الانساني ، الحديث والمعاصر ، بمثل سعة الافق وعمق النظر اللذين استوعب بهما فيلسوفنا الاعظم التراث العربي الاسلامي الذي انتهى اليه ، والثقافة الانسانية ، ثقافة الحضارات القديمة ، التي مكنت ظروف عصره من الاطلاع عليها والتواصل معها •

نعم ، هناك فرق كبير بين حجم ما انتهي الى الفارابي من معارف وعلوم اسلامية وغير اسلامية ، وحجم ما انتهى الينا ، وما زال يتراكم وراءنا وامامنا من تراث ومعارف ، ولكن هذا الفرق الواسع ، فرق كمي فقط • ويجب ان لا نتخذ منه ذريعة نخفي بها تفوق اجدادنا علينا ، وعلى رأسهم الفارابي ، في درجة الاستيعاب وعمق الرؤية ، والقدرة على مجابهة المشاكل بقوة وجرأة يحملهما تواضع العلماء وحكمة الحكماء •

الف ومائة عام تفصلنا عن الفارابي كشخص • ولكن مائة عام فقط تفصلنا عن الفارابي كفكر وثقافة • لقد بقي الفكر العربي خلال الف عام يدور في فلك الرؤية الفارابية ، هذه الرؤية التي ما ان بدأت تتوضح وتتعمق مع ابن سينا وابن رشد ، حتى اخذت تنعتم وتضيق وتنحرف ، لتستحيل في القرون الاخيرة الى ظلام دامس يعج بخرافات وشعوذات لم تحتفظ من الرؤية الاصلية الا باشباح وخيالات بعيدة كل البعد عن الاطار الحقيقي الذي استعان فيه الفارابي بالمخيلة والخيال • اما المائة عام الاخيرة التي شهدت يقظة الفكر العربي وتحرره التدريجي مما علق به من عناصر التشويش والتعتيم والانحراف ، فانها لم تمكننا بعد من امتلاك ما يكفي من صفاء الرؤية وعمق النظر ، حتى نستطيع ربط حاضرنا بماضينا ، والنظر الى مشاكلنا بنفس الدرجة من القوة والجرأة والتواضع التي نظر بها الفارابي الى مشاكل عصره واهتمامات معاصريه • وهكذا نشعر اليوم ، في قرارة انفسنا بتخلفنا النسبي عن الفارابي وامثاله ، كما نشعر بهوة سحيقة تفصلنا عن ماضينا الفكري الحضاري الزاهر ،

وبقبعات كأداء تحول دوننا ودون الاندماج الواعي الاصيل في حضارة العصر الذي نعيشه ، والذي يزداد منا انفلاتا كلما قاربنا الامساك ببعض تلابيبه ٠

هوة تفصل بيننا وبين مزدهر ماضينا ، وعقبات كأداء تحول دوننا ودون مواكبة عصرنا ٠٠٠ فكيف نقتحم هذه ونردم تلك ؟

تلك هي المشكلة العويصة المعقدة التـــي تواجهنا اليوم ٠ تلك هـــي اشكاليتنا الفكرية والحضارية نحن ابناء القرن العشرين من الامة العربية ٠ ولن نكون صادقين مع انفسنا ، مخلصين لواقعنا وتطلعاتنا ، اذا نحن لم نعالـــج تراثنا ، اذا نحن لم ندرس فكر الفارابي ، في اطار هذه الاشكالية نفســها ، اشكاليتنا نحن الذين نعيش في القرن العشرين ، والتي هي في حقيقتهـــا وجوهرها امتداد لاشكالية مماثلة عاشها الفارابي نفسه منذ الف ومائة عام ٠

قد تكون اللغة التي اتحدث بها في هذا المدخل لغة عاطفية لا يرضى عنها فيلسوفنا « المعلم الثاني » الذي كرس قسطا كبيرا من مجهوده الفكري فـــي تعريب المنطق وشرحه وتبسيطه وادماجه فى الذهنية العربية مع ما تطلبه ذلـــك من تطوير اللغة العربية ، لغة الشعر والخطابة ، وتطويعها والتعبير بها عـــن مختلف المعارف العلمية والمشاكل الفلسفية ٠٠٠ ولكنني التمس المعذرة مـــن الفارابي ، من صرامته المنطقية ودقته اللغوية فللنفحة العاطفية ما يبررها هنا : ان طرح الاشكالية التي نعاني منها اليوم طرحا مأساويا ، سيساعدنـــا على الانتقال بوجداننا وعقلنا الى عمق الاشكالية التي كان الفارابي يحاول ايجاد حل لها ، متخذا لنفسه وضعا مأساويا ، وضع رجل آثر الزهـــد والتقشـــف والانصراف عن ملذات عصره وقيمه الدنيوية ، والانقطاع الى التفكير والتأمل والتأليف ، « لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن » ، مرابطا عند « مجتمع ماء او مشتبك رياض » ، وكأنه يحمل وحده مجتمعه وهموم معاصريه ، بـــل وكأنه حمل نفسه ، مسؤولية المشكل الحضاري المتفاقم الذي اخذت الحضارة العربية الاسلامية تعاني منه وتئن تحت وطأته منذ عصر الفارابي او قبله بقليل ٠

ان قراءة الفارابي ، قراءة صحيحة ، لا تتأتى ، في نظرنا ، الا بقراءة ما قرأه الفارابي ، وبالشكل الذي قرأه به ، اعني بذلك ، انه علينا ان نجتهد ونجاهد في ان نعيش بوجداننا وعقولنا نفس الاشكالية التي عاشها الفارابي وحاول فك رموزها ، اذا نحن اردنا النفاذ الى عمق تفكيره وآفاق رؤيته • وتلك مسألة منهجية اساسية لا بد من الوقوف عندها قليلا قبل محاولة الغوص في هذه الاشكالية الغنية المعقدة •

٢ ـ ملاحظات منهجية •

لعل اهم ما جعل الدراسات الاسلامية الحديثة والمعاصرة تتعثر ولا تنتهي الى نتائج يكمل بعضها بعضا وتساعد على توسيع البحث وتعميقه ، تأرجحها بين مناهج وطرق في البحث والتفكير تفقد التراث العربي الاسلامي اصالته ، وتفكك وحدته ، وتخرج به ، او ببعض جوانبه وقضاياه ، عن اطارها الحقيقي الاطار الذي في ارضه نبتت ، وفي مناخه تنفست • ولسنا هنا في حاجة الى استعراض هذه المناهج ونقدها ، ولا حتى الى وصفها بهذا النعت او ذاك ، وانما سنكتفي بالاشارة الى ملاحظات نعتقد انها تمكننا من توضيح اطار البحث ومنهاجه •

لقد جرت عادة الباحثين ، وخاصة المستشرقين منهم على النظر الى التراث العربي الاسلامي ، وخاصة الجانب الفلسفي منه ، بمنظور اوروبي • نقصد بذلك اصرارهم على ربط الفلسفة العربية الاسلامية وقضاياها ربطا ميكانيكيا بالفلسفة اليونانية ككل ، او بمرحلة او مراحل معينة من تطورها • ومن ثم اصبح شغلهم الشاغل بيان ما اخذه الفلاسفة الاسلاميون عن هذا الفيلسوف اليوناني او ذاك ، و « التدقيق » في الكيفية التي بها اخذوا ونقلوا ، والشكل الذي به فهموا هذا الذي اخذوه او نقلوه • والنتيجة العلمية من كل ذلك : تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي الى اجزاء متناثرة ، ورد كل جزء منها الى « اصله » اليوناني او الفارسي او الهندي ، واذا حدث انلوحظ ان هناك

اختلافا بين الجزء المنتزع من الكل وبين « اصله » المزعوم ، عزى ذلك الى نقص في الفهم ، او اخطاء في النقل ، او رغبة في « التلفيق » و « التوفيق » .

ان هذا المنهج التجزيئي الذي يعتمد الربط الميكانيكي بين اجزاء الفكر الفلسفي العربي واجزاء الفكر اليوناني ، قد اضر بالتراث العربي الاسلامي ، واضر بتقدم الدراسات الاسلامية حتى لدى المستشرقين انفسهم . هذا فضلا عن كونه منهجا غير علمي بالمرة ، لانه يصدر عن ظاهره طفولية ، ظاهرة التمركز حول الذات ، الظاهرة التي تجعل الانسان ينظر الى الاشياء من مركز واحد ويربطها به ، هو بالنسبة للمستشرقين والباحثين السائرين في ركابهم ، الحضارة الغربية واصولها الاغريقية واللاتينية .

ان تفكيك وحدة الفكر الفلسفي في الاسلام ، بهذا الشكل ، والاقتصار في دراسته على محاولة ربط اجزائه وقضاياه بجوانب من الفكر اليوناني ، قد ادى ، ويؤدي حتما ، الى بتر صلته بمنازع اخرى في الفكر العربي ، والى عزله عزلا تعسفيا عن الواقع العربي الحضاري الذي انتجه ، وبالتالي تقديم الفلسفة الاسلامية كجسم غريب يطفو على سطح الحضارة العربية الاسلامية ، جسم دخيل يمكن عزله وتشريحه ميكانيكيا ، دونما حاجة الى النظر الى التربة التي فيها ولد وفيها نما وترعرع ، ولا الى انواع الفعل والانفعال التي كانت له مع محيطه الاجتماعي خلال مراحل نشأته واطوار نموه .

والواقع المؤسف ان دراستنا لتراثنا العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية : فمازلنا ننظر الى الفقه والكلام والفلسفة والنحو والادب والحديث والتفسير والتاريخ ، كعلوم لكل منها كيانه الخاص المستقل تمام الاستقلال ، وكأننا ازاء خزانة تضم تراثنا فى درج منفصلة مقفلة لا ينفتح الواحد منها الا باغلاق الاخر ، خزانة مغلقة في الهواء لا يربطها بالواقع وما يجري فيه اية رابطة .

قد تكون نزعة التخصص التي تسود عصرنا هذا مما يبرر بـه البعض ذلك • ولكن هل يجوز نقل هذه النزعة التخصيصية التي فرضها تقدم العلوم المعاصرة واستقلال كل منها بموضوعاتها ومناهجها ومشاكلها ، الى عصر كان « العلم » فيه واحدا ، و « العالم » فقيها وفيلسوفا ومتكلما ولغويا ••••؟ ان الثقافة الموسوعية التي امتاز بها اجدادنا ، ومن بينهم الفارابي نفسه ، لا يمكن ان تدرس وتقوم بالشكل الصحيح ، الا على اساس من الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها ، بل لكل قضية من قضاياها ، ان هـذا الفهم الموسوعي ، وبعبارة ادق ، ان هذه النظرة الكلية ، التي تتناول كل جانب من جوانب تراثنا في اطار الكل الذي تنتمي اليه ، والتي تربط هذا الجزء ـ في اطار الكل ـ بالواقع الاجتماعي العام الذي يؤسسه ، هي وحدها الكفيلة بامدادنا بصورة عن تراثنا تحتفظ له بخصوصيته واصالته ، وبمكانته في الصيرورة التاريخية الانسانية العامة •

وهناك ملاحظة ثالثة لا بد من الجهر بها هنا ، وهي ان جل اعمالنا في مجال الدراسات التراثية مازال مقصورا على الجمع والتجميع • نعم هناك مجهود جبار يبذله باحثون مختصون مقتدرون ، للتنقيب عن المخطوطات ونشرها بعد تحقيقها علميا ، ولكننا ما زلنا نفتقر الى دراسات حقيقية واصيلة لهذه المواد الاولية الثمينة • ان قراءتنا لتراثنا ما زالت قراءة طفلية انتقائية قافزة •••• وهذا لا يعني اننا لا نقدر اهمية تناول جانب من جوانب تراثنا او قضية من قضاياه ، بالدراسة والتأمل العميق ، كما هو الشأن في الابحاث الجامعية التقليدية ، ولكن الذي نريد الالحاح عليه ، هو اننا لن نستطيع قط فهم اي جانب من جوانب الفلسفة الاسلامية ، ولا اية قضية من القضايا التي اثارها فلاسفتنا ، فهما صحيحا اصيلا ما لم نطرحها في اطار الاشكالية الفكرية العامة التي املتها عليهم ووجهت بحثهم فيها ، وما لم نربط هذه الاشكالية العامة بالواقع الحضاري العام الذي تسبب فيها واعطاها صبغتها الخاصة •

نخلص من هذا كله الى الفكرة الاساسية التي نريد التأكيد عليها من جديد ، وهي ان البحث في تراثنا الفلسفي وغير الفلسفي ، لن يؤدي الى النتائج التي نتوخاها ، لن يكون هادفا ومساعدا على تعميق وعينا بتراثنا وتأصيل شخصيتنا الثقافية والعلمية ، ما لم ننطلق فيه من نظرة شمولية تربط الاجزاء بالكل الذي تنتمي اليه ، وتحاول ان تقيم ما يمكن اقامته من الروابط بين عالم الفكر وعالم الواقع • ان هذا لا يعني قط اننا ندعو الى نظرة قومية ضيقة • كلا • ان ربط الفكر العربي بمختلف اطواره ومنازعه بالفكر الانساني عامة ، ضرورة اكيدة • اننا نؤمن بوحدة الفكر البشري ، وبقوانين الصيرورة العامة • ان ربط الفكر الفلسفي في الاسلام بالفكر الفلسفي اليوناني وغير اليوناني ، وبيان مواضع التقاطع واماكن التوازن بينهما ، والكشف عن انواع التأثير والاقتباس ودوافعهما وكيفية حصولهما ، كل ذلك مفيد وضروري • ولكن الذي نريد ابرازه وتأكيده هو ضرورة تجنب اعتبار هذا الجانب من البحث غاية في ذاته • ان الفلسفة اليونانية ضرورية لفهم الفلسفة الاسلامية ، ولكن من الخارج فقط • اما الفهم الحقيقي لها ، الفهم العميق لدلالتها ومغزاها ، فلن يتأتى الا بالنظر اليها من منظور عربي اسلامي ، اي في اطار الحضارة العربية الاسلامية بوصفها كلا مترابط الاجزاء ذاتي التطور •

٣ ـ مسالة « التوفيق » بين الفلسفة والدين ، اطارها وابعادها الحقيقية •

لقد نقل اجدادنا الفلسفة اليونانية ، كما وصلتهم ، الى اللغة العربية ، وحاولوا « التوفيق » بينها وبين معطيات المجتمع الاسلامي الدينية والفكرية • ولكنهم لم يفعلوا ذلك لمجرد النقل والتوفيق ، لم يكن عملهم ذاك مجرد ترف فكري ، ولا كان صادرا عن مجرد الرغبة في الاطلاع على ما لدى الغير من معارف وعلوم ، بل لقد كانت هناك دوافع عميقة دفعتهم الى ذلك ، دوافع نابعة من واقعهم الذي عاشوه وعانوه ، واقعهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي ، وبكلمة واحدة : واقعهم الحضاري العام •

وكما نعرف جميعا ، فلقد جند المأمون امكانيات الدولة التي كان على رأسها ، لنقل كتب اليونان الى العربية ، وجمع المترجمين ووظفهم في بيت

الحكمة ، ولم يدخر جهدا ولم يبخل بمال في سبيل الحصول ، داخل الدولة الاسلامية وخارجها ، على « كتب الاعاجم » ومؤلفاتهم ، ليأمر بترجمتها فورا الى العربية ، فلماذا فعل المأمون هذا كله ؟ لماذا جند الدولة العباسية في عهده بكل ما كان لها من امكانيات وسلطان لنقل الفكر الفلسفي اليوناني الى العربية ؟ انه لا يعقل ان يكون ذلك كله راجعا الى ميوله الشخصية ، او الى رؤيا حصلت له في المنام ، بل لابد ان تكون هناك دوافع اهم واقوى ، وغايات اهم وابعد ، لنتصور دولة عربية تقوم اليوم بمثل ما قامت به الدولة العباسية على عهد المأمون مثلا ، فهل يجوز ان يعزي ذلك الى مجرد ميول رئيسها واهتماماته الشخصية ؟ و « محنة خلق القرآن » التي كانت ثورة ثقافية شاملة جندت لها الدولة كل سلطتها ، الم تكن هي الاخرى حدثا تاريخيا عظيم الاهمية عميق الدلالة ؟ او ليست عملية الترجمةالواسعة تلك عملا ممهدا او متمما او جزءا اساسيا في تلك الثورة الثقافية الشاملة ؟ والثورة المضادة التي حدثت في عهد المتوكل ، والمهمة التاريخية التي قام بها الفارابي ، والمهمة المضادة التي قام بها الغزالي من بعده ، والاحداث المماثلة التي تكررت من بعد في المغرب والاندلس مع ابن رشد وابن تومرت وابن خلدون وفقهاء المالكية .... ؟ ؟ كل تلك قضايا رئيسية واساسية يتوقف على حلها وجلاء غوامضها فهمنا لتاريخها بوجه عام ، والثقافي منه بوجه خاص .

نعم انني اكرر هنا ما سبق لعدد من الباحثين ان اثاروا الانتباه اليه ، ولكنني اسمح لنفسي باثارة هذه القضايا من جديد ، وفي هذه المناسبة بالذات ، ايمانا مني بان تمجيد ذكرى الفارابي لن يكون في مستوى القيمة التاريخية التي لهذا الفيلسوف الا اذا نجحنا في استيعاب الاشكالية التي عاشها بكل جوارحه ، بكل فكره ووجدانه ، والتي دفعت به الى انشاء منظومة فلسفية مترابطة الاجزاء متكاملة الجوانب ، منظومة جمعت بين الميتافيزيا والدين والسياسة والاجتماع جمعا تركيبيا رائعا ، اندمجت فيه الثقافة اليونانية بالثقافة العربية اندماجا كان الدافع اليه والغاية المتوخاة منه ، في آن واحد ، هما : دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين .

لماذا ؟

قبل تلمس السبيل لاقتراح بعض عناصر الجواب عن هذا السؤال الذي

يجب ان تتظافر جهودنا جميعا لتقديم الجواب الصحيح عنه ، احب ان اناقش بسرعة مسألة « التوفيق بين الدين والفلسفة » المسألة التي تعتبر محور الجهود الفكرية والفلسفية في التراث العربي الاسلامي •

والسؤال الاساسي الذي اريد طرحه هنا هو التالي : هل كان « التوفيق بين الدين والفلسفة » نتيجة ام سببا ؟ وبعبارة ادق ، هل كانت ترجمة الفلسفة اليونانية هي التي دفعت الى محاولة « التوفيق » تلك ، ام هناك دوافع حملت العرب على ترجمة التراث اليوناني والعمل على دمجه في الفكر الاسلامي ؟

ان الصورة التي تقدمها لنا الابحاث والمؤلفات التي تمكننا من الاطلاع عليها يمكن اختزالها كما يلي : بدأ المسلمون في ترجمة بعض العلوم والمعارف التي احتاجوا اليها في حياتهم العملية والدينية كالفلك والكيمياء ، ثم ترجموا المنطق للاستعانة به في مجادلاتهم الكلامية ، فقادهم ذلك الى الفلسفة الالاهية والطبيعية والسياسية • وبما انهم وجدوا انفسهم امام فكر يتعارض في كثير من قضاياه الاساسية مع العقيدة الاسلامية ، فقد اضطروا الى التوفيق • ولقد ساعدهم على ذلك الكتب المنحولة والشروح التي كتبت في العصر البيلينيستي والتي البست الفلسفة اليونانية الاصيلة رداء الافلاطونية الحديثة المشبعة بالفكر الشرقي الذي يعتبر الفكر الديني الاسلامي جزءا منه أو امتدادا له •

واذا نحن امعنا النظر قليلا في هذه الصورة وجدناها تعتمد اساسا على عنصر الصدفة • فالصدفة هي التي كشفت للعرب وجود علم الفلك لدى اليونان ، والصدفة هي التي ادت الى اكتشاف الكمياء من طرف امير فقد الخلافة واراد ان يعوض مال الخزينة بتحويل المعادن الخسيسة الى ذهب ، والصدفة هي التي وجهتهم من المنطق الى الفلسفة ، والصدفة ، صدفة الكتب المنحولة ، هي التي مكنتهم من التوفيق بين قضايا الفلسفة اليونانية والعقيدة الاسلامية ! يجب أن نعيد النظر في هذه الصورة السطحية التي تجعل الصدفة « قانونا » يتكرر بهذا الشكل • اننا لا ننفي وجود الصدفة ـ بمعناها العلمي ـ في التاريخ والحوادث • ولكن تكرار « الصدفة » معناه وجود قانون ، وجود عوامل موضوعية هي التي تحرك الاحداث وتدفع عجلة التطور • ان هذه الصورة التي مازلنا نأخذ بها كحقيقة وواقع ، تلغي التاريخ ،

تختزله وتشوهه ، وتضرب صفحا عن كل التناقضات والتطورات والصراعات الاجتماعية والسياسية والفكرية ــ انها تحول تاريخنا الثقافي ، بل تاريخنا الحضاري كله ، الى عبث ، وتجعل معلوماتنا عن ماضينا وتراثنا مجرد اشلاء متناثرة لجسم فقد الحياة منذ مدة طويلة ، وفعلت فيه ظروف الدهر فعلها المخرب المدمر .

بعد هذه الملاحظة المقتضية نترك المشكلة للباحثين المختصين ونعود الى موضوعنا ونتسائل كيف ، ولماذا « التوفيق بين الفلسفة والدين » ؟

سننطلق في محاولتنا للاجابة عن هذا السؤال ، من الفارابي نفسه . ها هنا شخص يدرس الفلسفة اليونانية ويدرسها ، الفلسفة اليونانية كما عرفها عصره ، منقولة الى العربية او السريانية او مكتوبة بلغتها الاصلية . ان هذا الشخص هو ابو نصر الفارابي الذي تربى وتكون في المجتمع الاسلامي ، وآمن بدين الاسلام ، وتشبع بالروح الحضارية العربية الاسلامية كما عرفها عصره ، وعاش في فترة من ادق فترات تاريخ المجتمع العربي الاسلامي ، السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي ... اننا هنا امام شخصية لها مقوماتها المادية والروحية ، لها ثوابتها ونزوعاتها .. امام حامل لثقافة معينة يقرأ ثقافة اخرى مختلفة . ويجب ان نعير الاهتمام الكامل هنا لفعل القراءة هذا : ان القاريء هنا ليس الفارابي كفرد من افراد المجتمع يحسن التهجي والفهم ، بل القاريء هو الحضارة العربية الاسلامية ، بكل ابعادها الروحية والفكرية والسياسية والاجتماعية والتاريخية ، ممثلة في شخص الفارابي الفيلسوف . وبعبارة اخرى : اننا هنا ازاء قراءة عربية اسلامية للفلسفة اليونانية تمت في زمان ومكان معينين : اما الزمان فهو العقود الاخيرة من القرن الثالث الهجري والعقود الاولى من القرن الرابع الهجري . واما المكان فهو بغداد ودمشق ، وربما مصر ايضا . ان تحديد زمان القراءة ومكانها واللحظة الحضارية التي تمت فيها من الاهمية بمكان . ذلك لان هذه المعطيات هي التي تحدد فعل القراءة ، دوافعها وغاياتها والكيفية التي تمت بها ، انها المعطيات التي تتحكم في القراءة فتحمل القاريء على قراءة امور معينة بكيفية معينة ، على اعطاء الاهمية لجانب من جوانب المقروء ، والتقليل من اهمية الجوانب الاخرى ، على ابراز شيء واهمال شيء آخر .

قرأ الفارابي افلاطون وارسطو ، فأية قراءة قرأ ، وما هي الدوافـــع ، وما هي الغايات التي وجهت قراءته هذه ؟

ان الجواب عن هذا السؤال يقدمه لنا الفارابي نفسه في مطلع كتابــه « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطو طاليس » . يقــول : « رأيت اكثر اهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا في حدوث العــالم وقدمه ، وادعوا ان بين الحكيمين المقدمين المبرزين ، اختلافا في اثبات المبدع الاول ، وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرها ، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ، واردت في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما . » .

واضح من هذا النص اننا بازاء قراءة موجهة ، قراءة ايديولوجيـــة مكشوفة الدوافع والغايات . ان الدوافع التي دفعته الى الجمع بين رأيي الحيكمين « هي ذلك الصراع الصاخب الذي شهده عصره » صراع اجتماعي حضاري ، عبر عن نفسه في المجال الفكري ، في التنازع والاختلاف حــول حدوث العالم وقدمه وحول قضايا ميتافيزيقية ردينية كـ « امر النفس والعقل والمجازاة على الافعال خيرها وشرها » وايضا « في كثير من الامور المدنيــة والخلقية والمنطقية » . اما الغاية من « الجمع بين رأيي الحكيمين » فهي الجمع بين آراء معاصريه ، اي العمل على توحيد الرؤية الدينية والفلسفية والسياسية والاجتماعية وازالة الشك والارتياب وتحقيق التعاون والاخاء بين سائـــر الافراد والفئات . واذن فلقد كان هناك صراع حاد مرير بين قوى مختلفة ، ذات مصالح مختلفة ... وبما ان ايا منها لم يكن يمتلك القدرة على فرضــ سيطرته وتعميم ايديولوجيته ، فلقد كان الحل يتمثل في الجمع والتوفيــق بالشكل الذي يضمن للتقدم خط سيره ويجرد القوى المضادة ، قوى التراجع والانكماش من سلاحها وعبور هجومها . ان هذا بالضبط هو ما سيفعلــه الفارابي فيمدينته الفاضلة التي سنعود اليها بعد قليل .

واذن ، فان المحور الموجه لقراءة الفارابي لم يكن شيئا آخر ، غير نفس

المحور الذي كانت تدور حوله الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية والخلقية في عصره ، والعصر السابق له • انه المحور الذي دفعه الى قراءة ارسطو قراءة افلاطونية ، الى قراءة ارسطو بما قبل ارسطو ، على الرغم من شعوره الواعي بعمق الاختلاف بين هذين الحكيمين اللذين يقول عنهما ، تبريرا لقراءته تلك ، انهما « مبدعان للفلسفة ومنشئان لاوائلها واصولها ومتممان لاواخرها وفروعها ، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما في كل ذلك انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر » • ان الحاح الفارابي هنا على تساوي افلاطون وارسطو في الاهمية ، وعلى كونهما معا المنشئين لاوائل الفلسفة واصولها والمتممين لاواخرها وفروعها ، له مغزاه ودلالته الخاصة •

لقد كان الفارابي يعرف ان افلاطون اسبق زمانا من ارسطو ، وانه استاذ له ، وانه فيلسوف الهي يقول بوجود الصانع ، وبوجود مثل مفارقة لا تندثر ولا تفسد ، وان ارسطو يخالف استاذه في كل ذلك ، اذ يقول بقدم العالم وعدم مفارقة الصور ••• ومع هذا كله يأبى الا ان يجعلهما في منزلة واحدة ، وعلى رأي واحد في هذه المسائل الاساسية ، معتمدا في ذلك على الكتاب المعروف بـ « اتولوجيا ارسطو » ، الكتاب الذي كان الفارابي يشعر في قرارة نفسه انه منحول يتناقض ما فيه مع ما ورد في كتب ارسطو الاخرى ، ومع ذلك كله غالب هذا الشعور وطمسه ، واصر على اخفاء هذا التناقض بواسطة مناقشة تبريرية استبعد فيها ان يكون ارسطو قد ناقض نفسه ، او ان تكون بعض كتبه منحولة ، ليبقى على افتراض ثالث ، هو نفس المنطلق الذي انطلق منه افتراض ان يكون لاقاويله تأويل •

واضح ان الامر لا يتعلق قط بقراءة بريئة لارسطو وافلاطون ، بل بتأويل ايديولوجي ، تأويل هادف يحقق رغبة في نفس المؤول ويستجيب لاشكاليته الفكرية العامة • ويجب ان لا تفهم من هذا ان فيلسوفنا كان يخدع نفسه او يخادع الناس ، كلا • انه كان صادقا بينه وبين نفسه وامام مناصريه ومخالفيه ، اذ كانت حالهم جميعا بمثل حاله ، لانهم كانوا جميعا

يعيشون اشكالية واحدة تدور حول محور واحد وان اختلفوا في مقـــدار وعيهم بها او نوعية الحلول التي كانوا يرونها صالحة دون غيرها .

وعندما ننظر الى المسألة التي نحن بصددها ، مسألة « التوفيق بين الدين والفلسفة » من هذه الزاوية تتساقط امام اعيننا كثير من « الثوابت » التـي تؤسس عليها فهمنا الواهن لعلاقة الفكر العربي بالفلسفة اليونانية . وهكذا يبدو واضحا ان الدور الذي يعزى عادة لكتاب « اتولوجيا ارسطو » ليس من الاهمية والخطورة بالقدر الذي نعتقد . فلا يصح ان يقال انه لولا هـــذا لتعرف الفلاسفة العرب على فلسفة ارسطو كما هي في « حقيقتها » . ذلك ، ان « حقيقة » هذه الفلسفة هي ما كان يريده الفلاسفة العرب منها ويبحثون عنه فيها . حقيقتها بالنسبة اليهم هي نوع تأويلهم لها ، هذا النوع من التأويل الذي فرضه عليهم واقعهم الاجتماعي والسياسي والثقافي ، واقعهم الحضاري العام الذي كان لابد ان يدفعهم الى البحث عن جسر آخر لو لم يكن الكتاب موجودا ... وفعـــلا ، فلقد تخلى ابن رشد عن هذا الكتـــاب واعتبـــره منحولا ، لا لانه اكتشف وثيقة تاريخية تثبت ذلك ، بل لانـــه نحا منحى اخر فى التأويل املاه عليه واقع عصره ومعطيات مجتمعه .

ولكن لماذا ارسطو بالذات ؟ لماذا لم يقتصر الفارابي على افلاطـــون الالهي ، والفلسفة الاسكندرانية التي تلائم ما يسمى بـ « الروح الشرقية » ولا تصطدم كبير اصطدام بالعقيدة الاسلامية ؟ انه لو كان الفارابي مجـــرد فيلسوف انتقائي كما يقول بعض الباحثين لما اجهد نفسه في الجمع بـــين الحكيمين ، ولاقتصر على نوع واحد من الاقتباس ، النوع الذي لا يتطلب تأويلا ولا يستوجب توفيقا .

لقد سلك الغزالي ، من بعد ، هذا المسلك ، ففكك الفكر اليونانـــي المنقول الى العربية الى اجزاء وقطع ، واصدر في كل قطعة فتواه المعروفة ، فقال هذا واجب لا بد من التمسك به . ، وهذا مستحب يحسن الاخذ به ، وهذا مباح لا ضرر فيه ، وذلك مكروه ينبغي تركه وهذا حرام تجب محاربته . لقد اختار الغزالي من الفكر اليوناني ، بل ومن التوراة والانجيل ومن التراث الفارسي والهندي ومن الاحاديث الموضوعة او المشكوك فيها ، ما يستجيب

لمشاغله واهتماماته ويصلح لبناء رؤيته الخاصة التي املتها عليه ، هو الآخر ، معطيات عصره والمرحلة التاريخية التي عاش فيها .

لقد اهتم الغزالي بالاجزاء ، واصر على التمييز والتفريق . اما الفارابي فلقد اهتم بالكل ، بالجمع والتوفيق . ويجب ان لا نفسر ذلك تفسيرا سيكولوجيا واهيا فنقول ان الفارابي كان عاجزا بطبعه عن ادراك الدقائق واقتناص الجزئيات ، وان الغزالي كان عاجزا عن ادراك الكليات والامساك بالمركبات ، فمثل هذا التفسير لا يقدمنا ادنى خطوة الى الامام ، فضلا عن كونه يتجنى علن فكر الرجلين ، فلم يكن عقل الفارابي ينفر من الجزئيات والدقائق ولا عاجزا عن ادراك ادق الفروق والاختلافات . ان نظرة سريعة الى « كتاب الحروف » و « كتاب الالفاظ » تكشف عن خطل هذا الرأي . ولم يكن الغزالي عاجزا عن استيعاب الانساق التركيبية ولا كان ذا « فكر شرقي تجزيئي » . ان من يدرس كتبه الفلسفية ، وخاصة كتاب التهافت سيندهش حقا من قدرته على امساك بنية الفكر اليوناني ككل ، والكشف عن ثوابتها ، وملاحقة العلاقات المتبادلة بين عناصرها .

ان الاختلاف بين الرجلين ليس راجعا الى اختلاف في قدراتهما العقلية ، ولا الى تباين في المزاج والميول الشخصية ، بل انه اختلاف يعكس مرحلتين مختلفتين من التطور في الفكر العربي الاسلامي بالمشرق ، بل في التاريخ الحضاري للمشرق العربي . لقد كانت هناك معطيات خاصة هي التي وجهت الفارابي نحو ارسطو وافلاطون معا لتشييد مدينة فاضلة يتحقق فيها على صعيد الخيال ما صعب تحقيقه على ارض الواقع ، وهي معطيات تختلف اختلافا كبيرا عن تلك التي وجهت الغزالي نحو أفلوطين وعيسى قصد « احياء علوم الدين » و « الاستعداد للرحيل » . نعم ان لحظة الفارابي ولحظة الغزالي بالنسبة لتطور الحضارة العربية الاسلامية ، هما بالتتابع ، كلحظة ارسطو ولحظة افلاطون بالنسبة للحضارة الافريقية ـ اللاتينية ، مع الاخذ بعين الاعتبار الكامل خصوصية الحضارتين . وتلك مسألة سنعود اليها بعد قليل .

اما الآن فلنرجع الى سؤالنا الاخير : لماذا ارسطو بالذات ؟ يقول بعض

الباحثين ان الذي ربط الفلاسفة العرب بارسطو هو اعجابهم بمنطقه . واضح ان هذا الجواب لا يحل المشكلة المطروحة ، فهو يجيب عن الكل بالجزء . فلماذا منطق ارسطو بالذات ؟

لقد ألمحنا قبل قليل الى ان لحظة الفارابي في الحضارة العربية كلحظة ارسطو في الحضارة اليونانية : لقد انتقلت الحضارة اليونانية من « الميتوس » الى « اللوكوس » من الديانة الشعبية المبنية على الاساطير والخرافات الى ديانة العقل ، وذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية انتقلت بهم من مجتمع القبيلة واقتصادها البدائي الى مجتمع المدينة ثم الى مجتمع الامبراطورية واقتصادها البضاعي التجاري المتطور ومبادلاتها العالمية . وقد رافق هذا التطور في الحياة الاقتصادية والاجتماعية تطور مماثل في الحياة السياسية انتقل بهم من النظام العشائري الى النظام المديني « الديموقراطي » الى نظام الدولة الامبراطورية ، دولة الاسكندر المقدوني التي كان ارسطو فيلسوفها الاكبر . انها دولة الفتوحات والسيطرة على طرق التجارة العالمية ، دولة العقل والتنظيم العقلاني .

ولقد عرفت الحضارة العربية تطورا مماثلا ـ مع الاخذ بعين الاعتبار جميع الفروق التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية ـ اذ انتقلت هي الاخرى من « الميتوس » الى « اللوكوس » ، من عبادة الاصنام والديانات الوثنية في الجاهلية ، الى دين التوحيد ، « دين الفطرة في صدر الاسلام ، الى دين العقل مع المعتزلة والفلاسفة . وذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية ، انتقلت بهم ، هم ايضا ، من مجتمع القبيلة واقتصادها الرعوي الى مجتمع مكة والمدينة واقتصادهما التجاري ـ الديني ، الى مجتمع دمشق وبغداد ، مجتمع الامبراطورية العربية واقتصادها القائم على المبادلات العالمية . وفي الميدان السياسي حدثت نفس السلسلة من التطور : من التنظيم العصبي في الاطار القبلي الى حكم الارستقراطية القبلية في مكة والمدينة الى دولة الامبراطورية ، دولة الرشيد والمأمون ، دولة العقل والتنظيم العقلاني .

ان هذا التطور الاجتماعي الاقتصادي السياسي الفكري جعل الحاجة

الى علوم اليونان ، الى العلم الكوني ، علم ارسطو ، ضرورة ملحة . لقد كانت القوى الاجتماعية الصاعدة ، في المجتمع العربي آنذاك ، تتطلع الى تنظيم اكثر عقلانية للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية ، فوجدت في العلوم اليونانية ــ ومن بينها الفلسفة ما يستجيب لحاجتها تلك ، مثلما وجدت القوى الاجتماعية اليونانية المماثلة ، ايام الانطلاقة الاغريقية ، في العلوم المصرية ، وخاصة الرياضيات ، ما لبى حاجتها واصبح اساسا لذلك الصرح الفلسفي الذي خلفه افلاطون وارسطو . لقد اخذ اليونان من الشرق تلك العناصر الثقافية المتقدمة التي تلائم خصوصيتهم فدمجوها في حضارتهم ولونوها بلون ثقافتهم . ونفس الشيء فعله العرب ، فيما بعد ، حينما اخذوا هم ايضا من الفكر اليوناني تلك العناصر التي تستجيب للمرحلة المتقدمة التي كانت تجتازها حضارتهم آنذاك ، وبدأوا في عهد الفارابي بالذات في عملية الدمج ، دمج الفكر اليوناني الكوني في الفكر العربي الاسلامي . ان عملية الدمج هذه ، المعقدة الطويلة ، هي التي اعتدنا التعبير عنها بـ « التوفيق بين الدين والفلسفة » وهو تعبير تبسيطي اختزالي ، وان كان يشير ، في الواقع ، الى محور عملية الدمج تلك .

لقد ادمج اليونان في بنيتهم الفكرية الحضارية العناصر التي اقتبسوها من الشرق ، محتفظين على ثابتهم الاساسي وهو : « لا شيء من لا شيء » . ان فكرة « الخلق من عدم » التي ركزتها ونشرتها في ربوع الشرق الديانة الموساوية ، تشكل ثابتا بنيويا لا يمكن ادخاله في البنية الفكرية الحضارية اليونانية ، والا انهارت هذه البنية انهيارا تاما . ولذلك نجد الفلاسفة اليونانيين جميعا ، سواء كانوا مثاليين او ماديين ، ينطلقون من الثابت الاساسي : « لا شيء من لا شيء » ، اي من فكرة قدم المادة . اما بالنسبة للدين الاسلامي الذي هو امتداد لدين ابراهيم وموسى فان فكرة « الخلق من عدم » ثابت اساسي لا يمكن الاستغناء عنه والا انهارت البنية الدينية كلها . وهذا ما ادركه الغزالي فيما بعد ، حينما حلل بنية الفكر اليوناني واكتشف ثابتها الاساسي وبنى مناقشته الكلامية للفلسفة الالهية اليونانية على اساس انها تتعارض مع الاسلام تعارضا مطلقا لانها تنطلق من مسلمة قدم العالم .

لقد ادرك الغزالي هذه الحقيقة فضخمها ايديولوجيا لانه كان يعبر عن منعطف التراجع والانكماش والارتداد الى الذات • اما الفارابي الذي كان يعبر عن قمة التطور ، عن اوج القوة النامية المتفتحة في المجتمع العربي الاسلامي في العصر الوسيط ، فقد هون من هذه القضية وحاول التخفيف من تعارض الثابتين المذكورين ، ملتمسا كل التبريرات الممكنة : من محاولة الجمع بين رأيي الحكيمين ، الى المقايسة بين تطور الفكر اليوناني وتطور الفكر الاسلامي ، وبناء نوع جديد من العلاقة بين الملة والفلسفة ، وانشاء تصور عام نسقي للكون يربط بين العالم الالهي والعالم الطبيعي والعالم الاجتماعي في مدينة فاضلة تحقق في الخيال ما عجزت القوى الاجتماعية النامية عن تحقيقه فى الواقع •

*** *** ***

لقد تحدثنا قبل عن قراءة الفارابي لكل من افلاطون وارسطو ، ونريد الآن ان نشير باختصار شديد الى نوع القراءة التي قرأ بها سلسلة التطورات التي مر بها الفكر اليوناني منذ نشأته الى افلاطون وارسطو من جهة ، وسلسلة التطورات التي مر بها الفكر الاسلامي منذ الوحي المحمدي الى الكندي والفارابي •

ان الباب الثاني المدرج في « كتاب الحروف » الذي حققه الباحث المقتدر الدكتور محسن مهدي ، وهو بعنوان « حدوث الالفاظ والملة والفلسفة » ، يقدم لنا نوعا من فلسفة التاريخ حاول الفارابي ان يشرح فيها تطور الثقافة في المجتمعات ، من مرحلة التعبير المشخص ، بالاشارة والتصويت ، الى اعلى مراحل التعبير المجرد ، مرحلة الدين والفلسفة • ولقد لجأ في محاولته هذه ، الى المقايسة بين تطور الفكر اليوناني وتطور الفكر الاسلامي • تارة يقرأ هذا بواسطة ذاك ، وتارة يقرأ ذاك بواسطة هذا • غير ناس ان يعرج تارة على الفكر الفارسي ، وطورا على الفكر الهندي ، مبرزا تداخل هذه الثقافات وانتقال بعضها الى ميدان الاخرى محاولا اثبات الاسبقية الزمنية للفلسفة على الدين ، الى جانب اسبقيتها المنطقية التي شرحها

في كتبه الاخرى ، وخاصة في « كتاب الملة » ... كل ذلك باسلوب تعميمي متقطع ، وبطريقة تجريدية جد ملتوية ، فيها تردد ، وفيها غموض وتستر ، الشيء الذي يعكس مخاوف القوى الاجتماعية التي تعبر عنها فلسفة الفارابي ، وعجزها عن مواصلة الاندفاع الثوري نحو تطلعاتها .

يستعرض الفارابي تطور التعبير البشري ابتداء من حدوث حروف الامة والفاظها ، الى اصل لغة الامة واكتمالها ، الى حدوث الصنائع العامية — الخطابة والشعر ورواية الاخبار وعلم اللسان وصناعة الكتابة — الى حدوث الصنائع القياسية — العلوم النظرية — ثم يتتبع تطور هذه من مرحلة الطرق الخطابية السوفسطائية الى الطرق الجدلية ، التي تأخذ في الاقتراب شيئا فشيئا من الطرق اليقينية الى ان « يصير الحال في الفلسفة — كما يقول — الى ما كانت عليه في زمن افلاطون ، ثم يتداول ذلك الى ان يستقر الامر على ما استقر عليه ايام ارسطو طاليس ، فيتناهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعامية الكلية ، ولا يبقى فيها موضع فحص ، فتصير صناعة تتعلم وتعلم فقط ويكون تعليمها تعليما خاصا ، وتعليما مشتركا . فالتعليم الخاص بالطرق البرهانية فقط والمشترك الذي هو العام فهو للطرق الجدلية او بالخطبية او بالشعرية » ثم ينتقل الفارابي عبر هذا التأمل الايديولوجي الى هدفه الاساسي فيقول : « ومن بعد هذه كلها يحتاج الى وضع النواميس وتعليم الجمهور ما قد استنبط وفرغ منه وصحح بالبراهين من الامور النظرية ، وما استنبط بقوى التعقل من الامور العملية ... فاذا وضعت النواميس في هذين الصنفين او انضاف اليهما الطرق التي بها يقنع ويعلم ويؤدب الجمهور فقد حصلت الملة التي بها علم الجمهور وادبوا واخذوا بكل ما ينالون به السعادة » .

ان الفارابي يتحدث ، ظاهريا ، عن مراحل تطور الفكر وطرق التعبير ، بكيفية عامة مجردة . ولكنه في الواقع يتحدث عن مراحل تطور الفكر اليوناني منذ نشأته الى قيام المسيحية ، قارئا هذا التطور قراءة عربية اسلامية ، مسقطا على حلقات السلسلة اليونانية صفات وخصائص هي من صميم سلسلة التطور التي عرفتها الحضارة العربية الاسلامية . انها قراءة ايديولوجية

مكشوفة تستهدف بيان ان الدين المسيحي هو عبارة عن نواميس لتعليم الجمهور ، نواميس تم استنباطها وتصحيحها بالبراهين في الفلسفة اليونانية ، فلسفة افلاطون وارسطو ، مضافا اليها ما استخلصه التعقل ، اي العقل التجريبي ، من الامور العملية ، الاخلاقية ، في العصر الذي تلا ارسطو ، عصر الرواقية والابيقورية • ثم بعد هذا يتحدث عن صناعة الفقه والكلام التي نشأت في المسيحية ، حديثا مستوحى من نشوء الفقه والكلام في الاسلام ، لينتهي اخيرا ، الى القول : « فعلى هذا الترتيب تحدث الصنائع القياسية في الامم متى حدثت عن قرائحهم انفسهم وفطرهم » ويقصد بذلك حالة العالم الافريقي ـ المسيحي •

اما بالنسبة للحالة الاخرى ، الحالة التي تنشأ فيها الملة قبل ان تصير الفلسفة برهانية يقينية ، ولعله يقصد بها حالة الفرس والهند ، فان الملة والفلسفة تتعرض فيها الى آراء كاذبة وخاطئة يكون خطرها اعظم فى مجال الدين والشرائع لكون هذه مثالات للفلسفة المموهة المظنونة تلك •

واخيرا ينتقل الفارابي الى بيت القصيد ، الى نشوء الدين والفلسفة في المجتمع العربي ، والعلاقة بينهما ، فيقول باسلوبه التعميمي : « واما ان نقلت الملة من امة كانت لها تلك الملة الى امة لم تكن لها ملة ، او اخذت ملة كانت لامة فاصلحت ، فزيد فيها او نقص منها او غيرت تغييرا آخر ، فجعلت لامة اخرى فادبوا بها وعلموها ودبروا بها ، امكن ان تحدث الملة فيهم قبل ان تحصل الفلسفة ، وقبل ان يحصل الجدل والسفسطائية ، والفلسفة التي لم تحدث فيهم عن قرائحهم ، ولكن نقلت اليهم عن قوم آخرين كانت هذه فيهم قبل ذلك ، امكن ان تحدث فيهم بعد الملة المنقولة اليهم •

فاذا كانت الملة تابعة لفلسفة كاملة ، وكانت الامور النظرية فيها غير موضوعة فيها كما هي في الفلسفة بتلك الالفاظ التي يعبر بها عنها ، بل انما كانت قد اخذت مثالاتها مكانها ، اما كلها او في اكثرها ، ونقلت تلك الملة الى امة اخرى من غير ان يعرفوا انها تابعة لفلسفة ، ولا ان ما فيها مثالات لامور نظرية صحت في الفلسفة ببراهين يقينية ، بل سكت عن ذلك حتى ظنت تلك الامة ان المثالات التي تشتمل عليها تلك الملة هي الحق » وانها هي الامور النظرية نفسها ، ثم نقلت اليهم بعد ذلك الفلسفة التي هذه الملة تابعة لها في

الجودة ، لم يؤمن ان تضاد تلك الملة الفلسفة ويعاندها اهلها ويطرحونها . ويعاند اهل الفلسفة تلك الملة ما لم يعلموا ان تلك الملة مثالات لما في الفلسفة ، ومتى علموا انها مثالات لما فيها لم يعاندوها هم ، ولكن اهل الملة يعاندون تلك الفلسفة . ولا تكون للفلسفة ولا لاهلها رئاسة على تلك الملة ولا على اهلها ، بل تكون مطرحة واهلها مطرحين ، ولا يلحق الملة كثير نصرة من الفلسفة ، ولا يؤمن من ان تلحق الفلسفة واهلها مضرة عظيمة من تلك الامة واهلها . فلذلك ربما اضطر اهل الفلسفة عند ذاك الى معاندة اهل الملة طلبا لسلامة اهل الفلسفة ، ويتحرون ان لا يعاندوا الملة نفسها ، بل انما يعاندونهم في ظنهم ان الملة مضادة للفلسفة ، ويجتهدون فى ان يزيلوا عنهم هذا الظن بان يلتمسوا تفهيمهم ان التي في ملتهم هي مثالات . (١)

ان ما يريد ان يقوله الفارابي في هذا النص واضح تماما ، ويمكن تلخيصه كما يلي :

١ ـ الدين الاسلامي هو الدين المسيحي وقد نقل الى الامة العربية معدلا مصححا .

٢ ـ الدين المسيحي هو « النواميس » النظرية والعملية التي استنبطت من الفلسفة اليونانية النظرية والعملية ليؤدب بها الجمهور .

٣ ـ الفلسفة المنقولة الى الامة العربية هي الفلسفة اليونانية التي كانت اصلا للدين المسيحي وبالتالي للدين الاسلامي نفسه .

٤ ـ ان الصراع بين اهل الدين الاسلامي (اهل السنة خاصة) وبين اهل الفلسفة في الاسلام يمكن حله بتفهيمهم جميعا حقيقة الامر التي تتلخص في كون الدين مثالات لما في الفلسفة .

٥ ـ ان الفلاسفة في الاسلام قد ادركوا فعلا ان ما فى الدين هو مثالات لما في الفلسفة ، ولذلك كفوا عن معاندة الدين كدين ، ولكن اهل الدين لم يدركوا بعد هذه الحقيقة ولذلك فهم يعاندون اهل الفلسفة ويحولون دونهم ودون التصدر والرئاسة في امور الشريعة والعقيدة وامور السياسة المدنية والحكم .

---

١ ـ كتاب الحروف ص ١٥١ ـ ١٥٥ تحقيق محسن مهدي دار المشرق بيروت ١٩٦٩ .

٦ ــ وبناء على ذلك كله ، فان مهمة الفلاسفة هي اقناع اهل الدين بان الاسلام لا يضاد الفلسفة وذلك بتفهيمهم ان ما في الدين هو مثالات لما في الفلسفة •

ولكن كيف يتأتى اقناعهم بذلك ؟ الطريق الى ذلك هو التاريخ والمنطق، هو البرهنة على الاسبقية الزمنية والاسبقية المنطقية التي للفلسفة على الدين •

اما الاسبقية الزمنية فقد « برهنت » عليها مقالة « حدوث الالفاظ والفلسفة والملة » وهي التي لخصناها قبل • ان اهل الملة الاسلامية لا يستطيعون ان ينكروا ان الدين المسيحي قد جاء بعد اكتمال الفلسفةاليونانية، فهو قد استقى كثيرا من قضاياه من هذه الفلسفة ذاتها ولكن مع التعبير عنها بطرق التمثيل والمحاكاة • وهم ، اي أهل الملة الاسلامية ، لا يستطيعون ان يعاندوا في كون الدين الاسلامي هو نفسه الدين المسيحي وقد عدل وصحح ، فالقرآن نفسه يقرر ذلك •

واما الاسبقية المنطقية التي للفلسفة على الملة فتشرحها مقالة « كتاب الملة » • ففي هذه المقالة يعمد الفارابي الى المقايسة بين اقسام الفلسفة واقسام الملة ، تماما مثلما فعل عند مقارنته تطور الفكر اليوناني مع تطور الفكر الاسلامي ، ولكن مع هذا الفارق ، وهو انه في مقايسته الاولى قرأ تاريخ الفكر اليوناني قراءة عربية اسلامية ، كما اشرنا الى ذلك قبل ، اما الآن فهو سيقرأ الملة الاسلامية قراءة يونانية تمهيدا لمدينته الفاضلة •

يقول الفارابي : « الملة تلتئم من جزأين : من تحديد آراء وتقدير افعال• فالضرب الاول من الآراء المحدودة في الملة ضربان : اما رأي عبر عنه باسمه الخاص الذي جرت العادة بان يكون دالا على ذاته ، واما رأي عبر عنه باسم مثاله المحاكي له • فالآراء المقدرة التي فى الملة الفاضلة اما حق واما مثال الحق • والحق بالجملة ما تيقن به الانسان اما بنفسه بعلم الاول ، واما ببرهان • وكل ملة لم يكن الضرب الاول من الآراء التي فيها يشتمل على ما يمكن ان يتيقن به الانسان ، لا من ذاته ولا ببرهان ، ولا كان فيه مثال لشيء يمكن ان يتيقن به احد الوجهين فتلك ملة ضلالة •

والملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة ، وكما ان الفلسفة منها نظرية ومنها

عملية ، فالنظرية الفكرية هي التي اذا علمها الانسان لم يمكنه ان يعلمها ، والعملية هي التي كلياتها في الفلسفة العملية ، وذلك ان التي في الملة من العملية هي تلك الكليات مقدرة بشرائط قيدت بها ، فالمقيد بشرائط هو اخص مما اطلق بلا شرائط ... فاذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية . والآراء النظرية التي في العلة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ في الملة بلا براهين . فاذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة ... فاذن الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة ، فاذن المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة » [1]

وهكذا فـ « الملة اذا جعلت انسانية ــ اي اذا كانت دعوة للناس كافة وكانت أساساً لبناء دولة ــ فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة ، وبالجملة ، اذ كانت انما يلتمس بها تعليم الجمهور الاشياء النظرية والعملية التي استنبطت في الفلسفة بالوجوه التي يتأتى لهم فهم ذلك، باقناع او تخييل او بهما جميعا»[2]

وواضح ان مقصود الفارابي من هذه « البرهنة » التاريخية والمنطقية على اسبقية الفلسفة على الدين هو اضفاء المشروعية والمعقولية على مشروعه الاساسي : المدينة الفاضلة التي يندمج فيها الدين والسياسة والفلسفة . فكيف شيد الفارابي مدينته الفاضلة تلك وما هي الاشكالية العامة التي حاولت تقديم الجواب عنها . ذلك ما سنعالجه في الفقرة التالية .

٤ ــ المدينة الفاضلة ومضمونها الايديولوجي

ان المجال لا يسمح بالقيام بتحليل شامل للمدينة الفاضلة التي شرح اسسها ونظامها والغاية التي تسعى اليها في كتابيه « آراء اهل المدينة الفاضلة » و « السياسة المدنية » وقدم تلخيصا مركزا لها في « كتاب الملة » . ولذلك سنقتصر هنا على ابداء ملاحظات ستعيننا على استخلاص المدلول الايديولوجي لفلسفة الفارابي السياسية الدينية :

١ ــ دمج الميتافيزيقا والسياسة في منظومة واحدة استعمل فيها منهجا اكسيوميا ، يصادر فيه على المطلوب .

---

١ ــ كتاب الملة ونصوص اخرى ص ٤٦ ــ ٤٧ تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق بيروت .

٢ ــ كتاب الحروف ص ١٣١ .

٢ ــ الموجودات في عالم الاله والطبيعة والانسان على اساس تراتب هرمي ، يقصد منه تشييد المدينة الفاضلة على غرار مدينة الله (الكون) حتى يتحقق لها من النظام والكمال ما هو متحقق فيما شيده الله .

٣ ــ ان ابراز التناظر بين تركيب عالم العقول المفارقة وعالم الانسان ، كنفس وكبدن ، وعالم الاجتماع المديني ، يخدم قضية واحدة اساسية ، وهي ابراز دور الرئيس بوصفه قمة الهرم الذي تشكله كل من هذه العوالم : العقل الاول بالنسبة للعالم الالهي ، والقلب بالنسبة للجسد ، والعقل المستفاد بالنسبة لقوى النفس ، والرئيس بالنسبة للمدينة الفاضلة (وهنا بيت القصيد).

٤ ــ ابراز اهمية المخيلة والالحاح على قدرتها على تجاوز العالم الحسي وتلقي الوحي من العالم الالهي ، كل ذلك من اجل حل مشكلة النبوة واقامة جسر بين النبي والفيلسوف ، وبالتالي اسناد رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبي الفيلسوف عند اول تكوينها

٥ ــ اصطناع الجدل النازل عند تحليل العالم الالهي وبيان تراتب العقول ، من العقل الاول (الله) الى العقل العاشر (العقل الفعال او ملاك الوحي) ، واصطناع الجدل الصامد عند تركيب العالم السفلي ، عالم الطبيعة والانسان ، ابتداء من الهيولي واجتماع الاسطقسات الى العقل المستفاد ، وانطلاقا من الكائن الفرد وضرورة الاجتماع الى رئيس المدينة الفاضلة .

لقد برهن الفارابي على وجود الله بطريقة منطقية صرف (الواجب والممكن) حتى يتأتى له حل مشكلتين اساسيتين : مشكلة الخلق ومشكلة الوحي . ان اثبات وجود الله من تحليل فكرة الوجود نفسها ، واضفاء كل ما ينبغي له من صفات الكمال عليه ، وعلى رأسها العقل والجود قد مكنه من حل المشكلتين معا باللجوء الى فكرة الفيض الافلاطونية : ان سلسلة الفيوضات تنتهي الى الهيولي على المستوى الانطولوجي ، والى العقل الفعال (ملاك الوحي) على المستوى المعرفي ، فالله قديم ازلي ، وهو السبب الاول . والعالم حادث ، وهو مركب من العناصر الاربعة . اما الهيولي التي منها تشكلت العناصر فهي قديمة وحديثة معا : هي قديمة لانها فائضة عن قديم ، وهي حادثة لان هذا الفيض تم بتوسط .

وهكذا فمهمة الجدل النازل هي تقريب الله من العالم وبالذات من الانسان . لقد عمل المعتزلة بتنزيههم الله تنزيها مطلقا بواسطة طريقة جدلية تجزيئية — لا انطلاقا من نظرة شمولية متماسكة — على قطع كل صلة بينه وبين العالم . لقد ادى بهم هذا التنزيه المطلق ، الوحيد الجانب ، الى ان جعلوا منه مجرد فكرة من انشاء العقل لا تعرف الا بالسلب ، فحفروا بذلك هوة عميقة بين الله والانسان ، الشيء الذي استخلص نتائجه الحتمية كل من ابن الراوندي والرازي وغيرهما من منكري النبوة . لقد ذهب المعتزلة ، وهم يعبرون بذلك عن اندفاعات القوى الجديدة النامية اثناء ترعرعها ، الى ابعد مما تستطيع هذه القوى حمله والكفاح في سبيله ، الشيء الذي اثار ردود فعل مضادة خطيرة ، فكان لا بد من التراجع قليلا ، وكان لا بد من اعادة البناء بطريقة جدلية تحتفظ للقديم بمكانته في جوف الجديد .

اما الجدل الصاعد فمهمته الحفاظ على اتجاه التقدم ، وذلك بالارتفاع بالانسان الى ملكوت الله ، ومن ثمة فتح الباب امام امكانية تحقيق ملكوت الله على هذه الارض ، ارض الانسان والاجتماع الانساني .

ان تقريب الله من الانسان والارتفاع بالانسان الى ملكوت الله قد جعل كثيرا من المشاكل التي اثارها المتكلمون كمشكلة الجبر والاختيار ومشكلة الوعد والوعيد ان تصبح غير ذات موضوع . فما دام الانسان يستطيع ان يرتفع بقواه النفسية والعقلية الى درجة العقل المستفاد ، وهو الجسر الذي يصله بالعالم الالهي ويمده بالحقائق ويلهمه سبيل الرشاد ، ومادام الانسان ، وهو اجتماعي بطبعه يستطيع ان يسمو بنظامه الاجتماعي الى الشكل الذي يجعله يحاكي النظام الكوني ، فيطبق في الارض ما طبقه الله في السماء فان السؤال التقليدي : هل الانسان مخير ام مسير ، يتحول الى سؤال آخر اكثر عمقا واكثر دلالة ، وهو : هل الانسان عالم ام جاهل ؟ نعم ان المشكلة تبقى مع ذلك قائمة ، على الاقل في بعض جوانبها ، ولكن فرقا شاسعا جدا بين طريقة طرحها من خلال السؤال الاول وطريقة طرحها من خلال السؤال الثاني . ان تحويل مشكلة الجبر والاختيار الى مشكلة الجهل والعلم يفتح الباب على مصراعيه في وجه التقدم . ان الافلات من قبضة الجبر والضرورة اصبح ممكنا ولا يتطلب سوى التحرر من الجهل . ومن هنا ذلك التقابل

والتضاد الذي اقامه الفارابي بين المدينة الفاضلة والمدن الجاهلية ، بين آراء هذه وآراء تلك ، بين شقاوة هذه وسعادة تلك • وبما ان العلم درجات والجهل درجات كذلك ، فان المدن الفاضلة والمدن الجاهلية هي الاخرى درجات • المدن الفاضلة تتفاوت لتفاضل رؤسائها : فالمدينة الفاضلة حقا هي التي يرأسها الرؤساء الثواني الذين يقتفون آثار الاول • منهم من يتصرف مثلما تصرف ، فيغير ويعدل حسب ما تقتضيه احوال زمنه ، ومنهم من هو اقل مرتبة فيقتصر على اتباع سنة الاولين والاجتهاد في استنباط الاحكام من شريعتم وسيرهم •

وكما هو معروف فقد افاض الفارابي في تحليل مهمة رئيس المدينة الفاضلة وذكر الصفات التي يجب ان تتوافر فيه ، مستوحيا في ذات الوقت افلاطون في جمهوريته وتصور المسلمين للدولة الاسلامية الاولى ، دولة النبي والخلفاء • ويهمنا من الصفات التي يخلعها الفارابي على رئيس المدينة الفاضلة والمهام التي يوكلها له ، الامور التالية التي يتجلى فيها الطابع الاسلامي منظورا اليه بمنظور القوى الاجتماعية النامية ، في عصره :

١ ــ ان الرئيس الاول هو مؤسس المدينة الفاضلة فـ « ينبغي ان يكون هو اولا ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها والسبب في ان تحصل الملكات الارادية التي لاجزائها في ان ترتب مراتبها »•[1]

٢ ــ ان هذا الرئيس الاول ، مؤسس المدينة الفاضلة ، نسبته الى هذه المدينة كنسبة السبب الاول الى سائر الموجودات • ولذلك ينبغي ان تبنى مدينته على نفس الترتيب والنظام اللذين ينبني عليهما الكون • فهو الرئيس الذي لا يرأسه احد ، وهو يرأس الجميع انه خليفة الله في الارض •

٣ ــ وهذا الرئيس يتمتع بمخيلة بلغت غاية الكمال وبعقل يسمو الى درجة العقل المستفاد • انه نبي وفيلسوف يتلقى المعرفة من العقل الفعال اما بطريق الوحي واما بطريق التعقل : « فاذا حصل ذلك ــ اي اذا كملت مخيلته

---

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص٩٩ تحقيق البر ناذر ، المطبعةالكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ •

وبلغ درجة العقل المستفاد ـ كان هذا الانسان هو الذي يوحي اليه ، فيكون الله عز وجل يوحي اليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال ، يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً ومنذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات »[1] .

٤ ـ ان يكون متصفا بجملة من الخصال الجسمية والنفسية والعقلية والخلقية حصرها الفارابي في اثنتي عشرة خصلة[2] استوحاها في آن واحد من جمهورية افلاطون وصفات النبي محمد عليه السلام .

هذه في الجملة هي خصال الرئيس الاول وصفاته ، ولا نحتاج هنا الى تأكيد القول انه يتحدث عن النبي محمد عليه السلام مؤسس الدولة الاسلامية ، حديثا يقصد منه التمهيد لما سيقوله عن الرؤساء الثواني .

ان الرئيس الاول ، مؤسس المدينة الفاضلة ، يخلفه الرؤساء الثواني ، وهم لن يكونوا انبياء ، بطبيعة الحال لان النبوة ختمت ، ولكن يجب ان يكونوا حكماء فلاسفة الى جانب صفات اخرى تتلخص فى العلم بالشرائع والسنن ، والقدرة على الاجتهاد واستنباط الاحكام ، والاستعداد البدني والمادي لمباشرة اعمال الحرب . هنا في الرؤساء الثواني تتجلى آراء الفارابي السياسة التي يعبر فيها عن تطلع القوى الاجتماعية النامية في عصره ، وبالتالي يعالج فيها اشكالية العصر . ان حديثه عن الرئيس الاول ، اي عن النبي محمد كان مستوحى من الواقع التاريخي كما كان يقرأ في عصره ، اما آراؤه في الرؤساء الثواني فهي آراء جديدة تشرح الكيفية التي ينبغي ان تعالج بها مشكلة الحكم في عصره ، الحكم بمعناه الواسع كتنظيم للحياة السياسية والاجتماعية والفكرية . واهم عناصر الجدة في هذه الآراء ما يلي :

١ ـ ان الرئيس الثاني ، وبالتعبير الاسلامي الخليفة ، يجب ان يكون فيلسوفا ضرورة . فاذا « اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس

---

(١) نفس المرجع ص ١٠٤ .

(٢) نفس المرجع ص ١٠٥ .

القائم بامر هذه المدينة ليس بملك — اي ليس برئيس يستحق رئاسة المدينة الفاضلة — وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك »[1] . لماذا ؟ الجواب نجده في العنصر الثالث .

٢ — يرى الفارابي انه « اذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هـذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان احدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين في هذه المدينة ، فاذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد « والشروط الاخرى في آخرين » وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الافاضل »[2]

٣ — ان هؤلاء الرؤساء الثواني ، اي الخلفاء ، مطالبون بالحفاظ على شريعة الرئيس الاول ، ولكن لهم ايضا ان يعدلوها ويغيروا فيها حسبما تقتضيه ظروف عصرهم . فالرئيس الثاني « يقدر ما لم يقدره الاول ، وليس هذا فقط بل وله ايضا ان يغير كثيرا مما شرعه الاول ، فيقدر غير ذلك التقدير ان علم ان ذلك هو الاصلح في زمانه ، لا لان الاول اخطأ ، لكن لان الاول قدره بما هو الاصلح لزمانه ، وقدر هذا بما هو الاصلح بعد زمان الاول ، ويكون ذلك مما لو شاهده الاول لغير ايضا . وكذلك اذا خلف الثاني ثالث مثل الثاني في جميع احواله ، والثالث رابع ، فان للتالي ان يقدر من تلقاء نفسه ما لا يجده مقدرا ، وله ان يغير ما قدره من قبله ، لان الذي قبله لو بقي لغير ايضا ذلك الذي غيره الذي بعده »[3] .

نحن هنا اذن امام ثلاثة عناصر جديدة كل الجدة في التفكير السياسي في الاسلام :

أ — ضرورة الفلسفة كجزء من الرئاسة .

ب — ضرورة قيام قيادة جماعية تكون الفلسفة حاضرة فيها اذا تعذر وجود شخص واحد تتوافر فيه جميع الشروط المطلوبة خاصة شرط الحكمة .

---

(١) كتاب الملة ص ٥٠

(٢) نفس المرجع ص ١٠٨

(٣) نفس المرجع ص ١٠٧—١٠٨ .

جـ ــ ضرورة قيام الرؤساء الثواني بملائمة ما شرعه الاول من الاراء والافعال « العقيدة والشريعة » مع تطورات العصر ، حتى ولو ادى ذلك الـى ادخال تغيير اساسي فيما شرعه الاول .

فعلام يدل هذا ؟

بالامكان القول ان الفارابي ينقل هنا عن افلاطون . ففكرة الحـاكم الفيلسوف فكرة افلاطونية معروفة ، واشتراط الحكمة فى الحاكم الفرد ، او في جماعة الحكام ، هدفه الاساسي تمكين المدينة من مشرع يحكم بالعدل وبين القوانين التي تلائم معطيات العصر وتطورات الزمان .

وبالامكان القول كذلك ان الفارابي يستوحي هنا بعض فترات التاريخ الاسلامي ، الفترات التي عرفت الازدهار الفكري والمادي . فالخليفة المأمون مثلا كان محبا للحكمة وكان بجانبه فقهاء ومتكلمـون وفلاسـفة وقـواد عسكريون وغيرهم . فاذا لم يكن المأمون متوفرا في شخصه على جميـع الشروط المطلوبة فان هذه الشروط كانت متوفرة في حكمه موزعة بينه وبين رجال بلاطه . هذا بالاضافة الى ان المأمون قد احدث ثورة ثقافية غير فيهـا كثيرا من الآراء التي كانت سائدة قبله .

ويمكن ان نذهب في هذا الاتجاه مذهبا آخر ، فنعتبر الفارابي مفكرا يصف الواقع الذي كان قد فرض نفسه في عصره ، ونقول مع الدكتور جميل صليبا ، ان الفارابي عندما قال بتعدد الحكام فى حالة عدم توفر الشروط كلها في رجل واحد ، انما كان يصف حالة عصره حيث « كانت السلطة الدينية في زمانه منحصرة في الخليفة القيم في بغداد ... والسلطة الزمانية في يد الامراء والسلاطين المسيطرين على سائر انحاء المملكة »[١] .

ويمكن القول ايضا ، ان الفارابي يعبر هنا بكيفية تعميمية مجردة عـن رأي الشيعة خاصة الاسماعيلية . والرأي الشائع هو ان الفارابي كانت له علاقة ما مع هـذه الفرقة .

---

(١) جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، ص ٧٨ مطبوعات المكتبـة الكبرى للتاليف والنشر دمشق ١٩٥١ ط٤ .

قد تكون جميع هذه التأويلات « معقولة » اذا نحن نظرنا الى فلسفة الفارابي من وجهات النظر التي انتقدناها آنفا • اننا لا نوافق على مثل هذه التأويلات ، ونرى ان العناصر الثلاثة المذكورة جديدة كل الجدة ، او على الاقل ذات مضامين جديدة تختلف كل الاختلاف عن تلك التي عبر عنها افلاطون في جمهوريته او تلك التي يمكن ان تستقى من بعض فترات التاريخ الاسلامي • اما عن صلة الفارابي بالاسماعيلية او بغيرها من الفرق الشيعية ، فانها ـ اذا ثبتت تاريخيا ـ لا تغير من الامر شيئا فالفارابي في مدينته الفاضلة لا يصدر عن المبادىء الاساسية في الفكر الشيعي • اننا لا نجد فيها ، لا تصريحا ولا تلميحا ، اي اثر للوصية او العصمة او التقية ، ولا اي شيء عن اجلال وتعظيم سلالة النبي • وبالجملة ، لم يكن الفارابي يعبر عن رأي فرقة من الفرق الاسلامية وانما كان يعبر ، بطريقة لا واعية ، عن مجموع القوى النامية ، قوى التقدم في عصره ، عن تطلعاتها ومخاوفها •

لقد ادى التطور بالدولة الاسلامية الى ما نعرفه جميعا من اتساع رقعتها ودخول شعوب كثيرة في حظيرتها ونشوء قوى اجتماعية جديدة اخذت تمسك شيئا فشيئا بدوالب الاقتصاد والتجارة على مستوى شبه عالمي ، مع ما رافق ذلك كله من اختلاف « الآراء والاهواء والملل والنحل » ، الشيء الذي كان يهدد هذه الدولة العظيمة بالتفكك والانحلال والتراجع ، وبالتالي يحول دون القوى الاجتماعية النامية تلك ، وما كانت تطمح اليه من استكمال عناصر القوة التي تمكنها من السيطرة الشاملة وقيادة مسيرة التطور •

ولقد كانت المشكلة الاساسية التي كانت تعاني منها هذه المسيرة هي مشكلة تحقيق الوحدة في مجتمع طغت فيه الكثرة الكاثرة الى درجة اصبح معها مهددا بالتفكك والانحلال التام • وبما ان هذه القوى الاجتماعية النامية ، والاستقراطية التجارية منها خاصة ، لم تكن تملك من القوة المادية ما يمكنها من فرض سيطرتها على الجميع وبما انها كانت تتواجد معها قوى مختلفة متعدد لم يكن اي منها يستطيع آنذاك فرض سيطرته وتعميم ايديولوجيته ، وبما ان هذا الاختلاف والتعدد كان يعبر عن نفسه بقوة في الميدان الايديولوجي بشكل يخفي اسمه المادية ويقدم المسألة على انها راجعة الى اختلاف الآراء والمذاهب ••• فلقد كان من الطبيعي ان يبحث عن عوامل

الوحدة في الميدان الفكري نفسه • لقد كان التياران السائدان في هذا المجال هما تيار « النقل » وتيار « العقل » • التيار الاول تلتف حوله القوى القديمة ، الاقطاعية وشبه الاقطاعية وغيرهما من القوى المتخلفة ماديا وفكريا ، في البادية والحاضرة • اما التيار الثاني فلقد كان يعبر من خلال المعتزلة اولا ثم من خلال الفلاسفة ثانيا ، من القوى الجديدة تلك ، قوى التقدم والاندفاع • وبما انه لم يكن قط من الممكن رفض الدين بكيفية جذرية نظرا لتوازن القوى بين التيارين ، خصوصا والمجتمع الجديد قد تم توحيده ، وبناؤه بفضل الدين وعلى اساسه ، فان الحل الوحيد الذي كانت تقبل به الظروف والمعطيات النوعية الخاصة بالمجتمع الاسلامي آنذاك ، هو تأويله — اي الدين — بالشكل الذي يخدم التقدم ويحقق سيطرة العقل •

وذلك هو الدور الذي حاول المعتزلة القيام به ، ولكن بشكل جزئي ومتطرف ، يعكس في آن واحد ، ضعف القوى الصاعدة ، اذ كانت في مرحلة النشوء ، واندفاع هذه القوى نفسها اندفاعا ثوريا متطرفا تتصف به عادة القوى الجديدة في اول امرها •

ويأتي الفارابي في وقت بلغت فيه هذه القوى الجديدة مرحلة النضج ، وهو نفس الوقت الذي اخذت فيه هذه القوى تشعر بالخطر يهددها من كل جانب ، خصوصا بعد الثورة المضادة التي حصلت في عهد المتوكل ، وقيام انتفاضات جماعية واسعة في صفوف الفئات المسحوقة « ثورة الزنج » ، واستقلال كثير من الامراء باماراتهم ، وقيام آخرين بتشكيل امارات مستقلة •••• الخ ، يأتي الفارابي في هذا الوقت ليعبر في مدينته الفاضلة عن تطلعات تلك القوى الجديدة النامية ، ولكن المهددة بجد في مصالحها ، بل في كيانها كله •

من هنا تلك المحاولات التوفيقية بين الدين والفلسفة ، المحاولات التي كانت تستهدف البحث عن الجسر الذي يصل القوى القديمة بالقوى الجديدة تلك ، حتى يتأتى لها تفادي الاخطار التي كانت تهددها كلها • واذا كان الاشاعرة والماتريدية ، وهم المعبرون عن القوى المتفتحة في التيار الاول ، قد عمدوا الى نوع من التوفيق يكون فيه الدين النصي حكما وسيدا ، فان

الفلاسفة وهم المعبرون عن القوى الناضجة في التيار الثاني ، قد عمدوا من جهتهم الى نوع من التوفيق يكون فيه العقل حكما وسيدا ، لقد كان الهدف واحدا ، وهو توحيد الامة وبناء دولة مركزية قوية ، وقد التمس الفريق الاول الحلول في نشأة الاسلام نفسه ، في سيرة السلف الصالح ، « لا يصلح امر هذه الامة الا بما صلح به اولها » ، في حين التمس الفريق الثاني الحلول من العقل بوصفه قوة جامعة موحدة ، قوة كونية تستطيع وحدها اكتناه سر الوجود وتبين الطريق الذي يجب سلوكه • اما الدين ، وها هنا محو التوفيق ، فهو في عمقه لا يناقض العقل ، ولا يخالفه الا مظهريا • فعالم الدين مثالات لما في عالم العقل ــ ويمكن ان نقول ايضا : عالم الارستقراطية العقارية مثالات لعالم الارستقراطية التجارية ــ ولذلك كان لابد من تأويل هذه « المثالات » ، اي لابد من الدفع بها الى امام ، بالشكل الذي يتلاءم مع التطور ، تطور المجتمع وتطور الوعي •

ولكن كيف يجب ان يتم هذا « التأويل » ؟

لقد حمل المعتزلة من قبل شعار التأويل وقاموا فعلا بمحاولات رائدة من اجل تسويد العقل ولكنهم فعلوا ذلك كافراد وجماعات وباسلوب سوفسطائي جدلي ، الشيء الذي ادى الى احداث انقسامات جديدة ، وبالتالي الى ضعف الدولة المركزيـــة •

اما اليوم ، وفي عصر الفارابي بالذات ، فان الامر اصبح يتطلب اعادة بناء السلطة المركزية ، وبالتالي اعادة بناء المجتمع كله ، ولكن على اساس العقل ، لا على اساس الدين النصي كما تقول بذلك القوى المعادية •

واذن ، فالمهمة الاولى هي ابراز وحدة العقل ، وهذا ما كان يهدف اليه كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين» ، والمهمة الثانية هي ابراز قدرته على اعطاء تأويل كلي لمثالات الدين ، وهذا ما تهدف اليه الميتافيزيقا الفيضية • واخيرا تأتي المهمة الثانية ، المهمة التي من اجلها كانت المهمتان السالفتان ، مهمة بناء المجتمع والدولة بناء جديدا ، يستجيب لاتجاه التقدم •

ولذلك فعندما يجعل الفارابي من الرئيس فى المدينة الفاضلة قطب الرحى ، وعندما يرفع منزلته بالنسبة للمجتمع الى منزلة السبب الاول بالنسبة

لسائر الموجودات ، فهو انما يعبر عن الرغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل ، ويكون قادرا على الامساك بجميع السلطات ، وبالتالي توجيه المجتمع العربي وتوحيده فكريا وسياسيا واجتماعيا • فاذا تأتى ان يكون على رأس هذا الحكم المركزي شخص واحد تتوفر فيه جميع الشروط المطلوبة التي تمكنه من القيام بهذه المهمة ، فهذا افضل ، والا كان لابد من قيادة جماعية مركزية يكون من بينها فيلسوف ، مهمته تقديم التأويلات الضرورية لما في الدين من مثالات ، وبعبارة اخرى ، اعطاء هذه الدولة ايديولوجيتها ، بشكل يساوق التطور الفكري والاجتماعي ، وتفسح المجال لبناء دولة العقل ، حتى لو تطلب ذلك ادخال تعديلات اساسية على الشريعة الاسلامية • وهذا شيء مشروع من وجهة نظر الدين نفسه ، فلقد غير عيسى شريعة موسى ، وغير محمد شريعة عيسى ، وبما ان النبوة قد انتهت وختمت ، فان مهمة التعديل والتغيير اصبحت موكولة الى الرؤساء الثواني من بعد النبي • ولا يمكن ان يقوم هؤلاء الرؤساء بهذه المهمة بالشكل الذي يتطلبه العصر ويساير تطلعات القوى الصاعدة النامية ، الا اذا كانوا فلاسفة او كان بينهم فيلسوف ، فهو وحده الذي يستطيع ان يبني دولة العقل ، بعد ان ضاقت دولة الدين بنفسها بفعل تطوراتها الداخلية ، فكريا وسياسيا واجتماعيا • وهذا شيء مفهوم ، خصوصا والامر يتعلق بمجتمع امي تشكل فيه النخبة المثقفة اقلية ضئيلة • ان هذا الرئيس الفيلسوف الذي سيكون على قمة الدولة ستكون مهمته تحديد آراء وتشريعات تتكلف النخبة المثقفة الموزعة حسب نظام هرمي ، بتطبيقها في جميع المجالات وعلى كل المستويات • ان هذا البناء الهرمي الاجتماعي يبدو وكانه مستوحى من البناء الهرمي الكوني الذي اسسته نظرية الفيض ، ولكن الحقيقة هي العكس : فمشروع التنظيم الاجتماعي في المدينة الفاضلة هو الذي اوحى بالنظام الهرمي على الصعيد الميتافيزيقي • وتلك ظاهرة من ظواهر القلب الايديولوجي المعروفة •

بقيت كلمة اخيرة لابد منها ، نطرح فيها المدلول الايديولوجي للمدن المضادة للمدينة الفاضلة • فلنتساءل على الفور : هل كان الفارابي يستوحي آراء افلاطون وآراء الفلاسفة قبل سقراط ، ام انه كان يستلهم الخيال

تكميلا للصورة التي رسمها للمدينة الفاضلة ؟ اننا لا نحتاج هنا لمناقشة مثل هذه الافتراضات خصوصا ونحن نحاول قراءة الفارابي على ضوء معطيات عصره ومشاكل مجتمعه • فلنقرر اذن منذ البداية ان الفارابي كان ـ في تحليله للمدن المضادة للمدينة الفاضلة ـ ينتقد المجتمع الذي كان يعيش فيه ، المجتمع الذي تزاحمت فيه بقايا حضارات مختلفة وتيارات دينية وفكرية وسياسية متباينة متناقضة ، مجتمع تعددت فيه الروابط الاجتماعية على الصورة التي حللها الفارابي في الفصول الاخيرة من « آراء اهل المدينة الفاضلة » وفي ثنايا « كتاب السياسة المدنية • واذا كان لابد من اثبات هذه الدعوى بشهادة من الفارابي نفسه ، فاننا نجد في التلخيص الذي كتبه في اواخر حياته لفصول المدينة الفاضلة والذي نشره الدكتور محسن مهدي في « كتاب الملة ونصوص اخرى » بعنوان « فصول مبادىء آراء اهل المدينة الفاضلة » ما يقدم الشهادة المطلوبة •

يقول الفارابي ، بعد استعراض ما اسماه « الاصول الفاسدة التي منها تفرعت اصناف الآراء والاجتماعات والمدن والرئاسات الجاهلية •••• والضالة » يقول : « وها هنا ينبغي ان نذكر مثالات هذه فتؤخذ عن الملل الجاهلية والضالة الموجودة اليوم في الامم ، ولكن رأينا ان نرجئها الى الزيادات » • ونحن نعتقد ان « الزيادات » التي يشير اليها الفارابي هنا ، هي تلك الفصول الاربعة الاخيرة من كتابه « آراء اهل المدينة الفاضلة » التي يتحدث فيها عن انواع الروابط الاجتماعية السائدة في المدن الجاهلية والضالة والقائمة على الغلبة او العصبية القبلية او الدينية او المذهبية ، والتي تعتمد على مفاهيم مغلوطة يقصد منها خداع الناس والحصول على ولائهم بمختلف الطرق والوسائل غير الشريفة • وبامكان القاريء ان يجد في هذا النقد الاجتماعي الذي سجله الفارابي في تلك الفصول ما ينطبق على مختلف الطوائف واشكال التجمعات ، البدوية والحضرية ، وانواع الولاء التي عرفها المجتمع الاسلامي في عصره ، والتي جاءت « المدينة الفاضلة » لتقدم البديل عنها ، البديل الذي كانت تتوق اليه القوى الاجتماعية النامية وينشده « الافاضل » من اهل المدن الجاهلية والضالة التي كان يعج بها عصره •

هذا والجدير بالملاحظة هنا ان الفارابي لا يقصد بـ « المدينة » ما نفهمه

نحن اليوم من هذه الكلمة • انه يقصد بـ « المدن » اشكال الاجتماع وانواع الروابط الاجتماعية والفكرية التي تجعل الناس فئات وطوائف ودولا وامارات • واما تصنيفه الجماعات الانسانية الى عظمى ووسطى وصغرى ، فيجب ان لا نحمله اكثر مما يحتمله السياق الذي ورد فيه • ان الفارابي عندما يقرر ان الانسان اجتماعي بطبعه لكونه لا يستطيع بنفسه كفرد ، توفير ما يحتاجه من غذاء وملبس ومسكن ، يلاحظ ان اجتماعية الانسان هذه يمكن النظر اليها من خلال كونه احد اعضاء المجموعة البشرية كلها ، او فردا من افراد امة او مدينة ، يتعاون مع غيره من امثاله لتوفير ضروريات الحياة • والكمال الذي يصف به الاجتماعات الكبرى (البشرية كلها) والوسطى (الامة) والصغرى (المدينة) لا يقصد به سوى كون هذه الاجتماعات تمنح لمن يشكلونها امكانية التعاون بالشكل الذي يحفظ للانسان وجوده • اما الاجتماعات الاخرى التي تتم في « القرى والمحال والسكك والبيوت » فهي « ناقصة » ، فقط لانها لا تستطيع ان توفر للانسان جميع ما يحتاج اليه في حياته المعاشية ، فمختلف الصناعات والحرف لا توجد كلها فى هذه الاجتماعات الناقصة ، ولذلك فهي تابعة للمدينة ، مثلما ان المدينة تابعة للامة ، والامة تابعة للمجموعة البشرية كلها • فالتبعية هنا تبعية اقتصادية قبل كل شيء ، و « الكمال » استقلال اقتصادي ، اي اكتفاء ذاتي في امور الحياة البشرية المعيشية التي جعلت من الانسان كائنا اجتماعيا بطبعه ، لا يستقيم وجوده الا بتعاون جماعات كثيرة من ابناء جنسه •

واذن فمن الخطأ القول بان الفارابي قد تصور دولة عالمية ، او انه دعا الى وحدة الجنس البشري كله • كما انه من الخطأ الادعاء بانه تحدث عن « المدينة » لا عن الامة او الدولة ، تحت تأثير الفكر اليوناني ونظام المدن اليونانية • ان « المدينة » في تصور الفارابي هي « الاجتماع المتمدن » ، الاجتماع الذي يربط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية معينة • والمهم بالنسبة اليه هو نوع هذه الروابط ، لا غير • وهذا بالضبط ما يشير اليه عنوان كتابه « آراء اهل المدينة الفاضلة » • فموضوع البحث هو « الآراء » اي الروابط والمعتقدات التي تجعل الناس طوائف وامما ، في وقت كان فيه العامل الاقتصادي خفيا يمارس تأثيره بشكل غير مباشر ، اي عبر النزاعات القبلية والطائفية والمذهبية •

٥ ــ خاتمة : منهج وآفاق

وبعد ، فهذا مجرد مشروع لقراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية ــ الدينية . انها قراءة ايديولوجية ولا شك . ولكن ، هل توجد قراءة بريئة حقا ؟ انه لافضل الف مرة ان نحاول قراءة تراثنا قراءة ايديولوجية تريد ان تكون واعية ، من ان نستمر في قراءته قراءة ايديولوجية غير واعية ، قراءة مزيفة مقلوبة .

ولعل اكثر ما سيثير النقاش في مشروع القراءة هذا ، مسألتان : الاولى تتعلق بعلاقة الفكر الفلسفي اليوناني بالفكر الفلسفي العربي الاسلامي . والثانية تخص نوع الربط الذي قمنا به ، بين الفكر الفلسفي العربي والواقع الاجتماعي الذي ينتمي اليه .

بخصوص المسألة الاولى اكرر القول من جديد بان الامر لا يتعلق قط بانكار او استصغار ما اخذه العرب عن اليونان ، فهذا امر لا ينازع فيه احد . ولكن الذي اريد التأكيد عليه هو تجنب قراءة الفكر العربي قراءة يونانية ارجاعية ، كل همها تفكيك الفكر العربي الى اجزاء ، ورد هذه الاجزاء الى اصلها اليوناني مما يفقده وحدته واصالته ، ويعزله بالتالي عن الواقع العربي الاسلامي بكل ابعاده .

لقد اشرنا خلال هذا العرض الى اختلاف بنية الفكر الاسلامي اختلافا جذريا عن بنية الفكر اليوناني . هذه تقوم على ثابت اساسي هو : « لا شيء من لا شيء » ، وتلك مؤسسة على ثابت آخر مناقض تماما هو : « الخلق من عدم » . واذن فنحن امام بنيتين مستقلتين لا يمكن ارجاعهما الى اصل واحد ، او الى اصول مشتركة . وعندما يكون الامر على هذا الشكل ، يصبح تمرير عنصر من البنية الاولى الى البنية الثانية يتطلب احداث تعديل في مضمونه ، وتلوينه بلون البنية المنقول اليها . فاذا نظر بعد ذلك الى هذا العنصر المعدل الملون ، من منظور البنية المنقول منها ، لم يتردد الناظر في القول انها هنا تشويها وقلبا ، في حين ان الامر بالنسبة لمن ينظر الى ذلك العنصر في اطار النسق الجديد الذي نقل اليه لا يعدو ان يكون مجرد تصحيح ، بل عملية دمج

وتأصيل • وهكذا يصبح الحكم في مثل هذه الحال ، حكما نسبيا يتعلق بنوع « المنظومة المرجعية » التي يستند عليها « المراقب » • وكمثال على ذلك نشير الى « العقول » السماوية ومراتبها واسمائها • ان الفكرة يونانية ما في ذلك شك : نجدها عند ارسطو الذي جعل العقول السماوية سبعة واربعين ، بل خمسة وخمسين ، كما نجدها عند افلاطون الذي قال بالفيض وجعل العالم الالهي ثلاثة : الواحد ، والعقل الكلي ، والنفس الكلية • لقد اخذ الفارابي فعلا فكرة العقول عن ارسطو وفكرة الفيض عن افلاطون ، اما مباشرة واما بتوسط • ولكنه عندما اراد ادخال ما اخذ في بنية الفكر الديني في الاسلام اعطاها مضمونا جديدا مستمدا من هذه البنية نفسها • وهكذا جعل العقول عشرة بشكل ينسجم مع مراتب العالم العلوي في المنظور الاسلامي ، وهي : الله ، ثم سدرة المنتهى (او العرش العظيم) ، ثم السماء العليا (او الكرسي) ثم السماوات السبع الطباق • لقد اطلق الفارابي ، واخوان الصفا ايضا ، اسماء اسلامية على موجودات العالم العلوي ، لا لانه اراد ان يمدها — تحايلا — بنوع من جواز المرور في الوسط الاسلامي ، بل لانه قرأها هو نفسه قراءة اسلامية ، فنظر اليها من « منظومته المرجعية » اي من داخل البنية الفكرية التي ينتمي اليها •

صحيح ان هذا التصور للكون مستمد من نظام بطليموس الفلكي • ولكن يجب ان لا ننسى ان نظريات بطليموس ظلت تشكل الاساس «العلمي» لكل التصورات الميتافيزيقية قبل كوبرنيك • ولذلك فالمهم بالنسبة الى موضوعنا ، ليس هذا النظام نفسه ، بل الشكل الذي قرىء به ونوع الاستغلال الايديولوجي الذي تعرض له من طرف هذه البنية او تلك ، وهو استغلال يخضع لمنطق خاص ، هو منطق هذه البنية نفسها ، منطقها الداخلي وقوانين توازنها الذاتي •

ولذلك فانه من الواجب ، عندما يتعلق الامر بالمقارنة بين عناصر بنيتين متعارضتين ، بناء هذه المقارنة على اساس ان لكل منهما منطقها الخاص • وهذا يوجب علينا الانطلاق من الحقيقة التالية : وهي ان المنطق العربي غير المنطق اليوناني • صحيح ان فلاسفة الاسلام اعجبوا بالمنطق الارسطي ، ولكن هذا لا يعني انهم طبقوه والتزموا به في مناقشاتهم وابحاثهم • ان العقلانية العربية الاسلامية كما نجدها عند مختلف الفرق من معتزلة واشاعرة وشيعة

وفلاسفة ، ذات منطق خاص ، منطق ثلاثي القيم يختلف كثيرا عن المنطق الارسطي الثنائي القيم • ان هذا المنطق الخاص لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع ، فالقضية ليست اما صادقة واما كاذبة ، لا غير ، بل هناك دوما في المنطق العربي الاسلامي قيمة ثالثة • وهذه امثلة :

لقد ميز المعتزلة بين الوجود والعدم ، ولكنهم اضافوا قيمة ثالثة فقالوا بشيئية المعدوم ، كما اضافوا الى الجبر والاختيار ، « اللطف الواجب » ، والى الايمان والكفر اضافوا « المنزلة بين المنزلتين » باعتبار ان الحركة تمثل الزمان ، والسكون يمثل المكان اضاف قيمة ثالثة هي « حركة الاعتماد » اي السكون المتحرك : فالسكون عنده هو وجود الشيء في المكان في وقتين (دمج الزمان في المكان) • اضف الى ذلك « احوال » ابي هاشم ، وهي صفات للذات الالهية « لا موجودة ولا معدومة لا معلومة ولا مجهولة » • ونفس الشيء نجده عند الاشاعرة ، فلقد اضافوا الى الجبر والاختيار قيمة ثالثة سموها « الكسب » ، وهي اساس نظريتهم في السببية ـ العادة • ويميز الباقلاني بين الذات والصفات والوصف ، فالوصف عنده الصفة وهو يحتمل الصدق والكذب ، والصفة اسم مفرد لا يحتمل الصدق والكذب • ونفس الشيء فعل عندما ميز بين الاسم والمسمى والتسمية او عندما ميز في الواحد ، بين ما لا يتقسم ، وما لا نظير له ، وما لا ملجأ سواه ، او عندما اضاف ، هو والجوبني ، قيمة ثالثة في مسألة العلم ، وهي المعلوم الذي ليس بشيء • فالمعلوم عندهما قد يكون شيئا ، وفي هذه الحالة يكون موجودا ، وقد يكون ليس بشيء ، وفي هذه الحالة يكون معدوما ، ولكنه يبقى مع ذلك معلوما •

واذا انتقلنا الآن الى الفلاسفة نجد نفس الشيء خاصة عند ابن سينا • فاذا كان التقليد الارسطي يميز بين الواجب والممكن فان فلاسفتنا اضافوا قيمة ثالثة هي الواجب بغيره كما اضافوا الى القدم والحدوث قيمة ثالثة عبر عنها ابن سينا بـ« القديم بالزمان الحادث بالذات » ، وفي مسألة العلم الالهي اضاف ابن سينا الى العلم بالكليات والعلم بالجزئيات ما اسماه « العلم بالجزئيات على نحر كلي •

ان هذا المنطق الثلاثي القيم الذي يشكل الناظم الاساسي في بنية الفكر العربي الاسلامي مستمد من هذه البنية نفسها التي تتحرك العلاقات فيها بين ثلاثة اركان : الله ، الانسان ، العالم • في حين ان المنطق اليوناني منطق

ثنائي القيم لانه مستمد من بنية فكرية تتحرك العلاقات فيها بين ركنين فقط هما الانسان والعالم • اما الالهة فهي عندهم من صنع البشر ، وهي آخر ما يوجد : المادة اولا ، ثم الانسان ثانيا ، ثم الالهة بعد ذلك • تلك هي البنية الفكرية التي تحركت في اطارها الفلسفة الاغريقية والتي انحدرت اليها من الميثولوجيا اليونانية •

واذن فنحن هنا امام بنيتين فكريتين لكل منهما منطلقها الخاص • وسيكون من الخطأ تفكيك عناصر احداهما والنظر اليها خارج النسق الذي تنتمي اليه ، والقول بعد المقارنة ان ها هنا نقلا وتشويها ، فالمسألة يجب ان تخضع للنسبية كما قلنا قبل •

اما بخصوص المسألة الثانية فان ربط الفكر ، بالواقع الذي ينتمي اليه ، ضرورة ملحة ، ولكنها عملية معقدة شاقة ، خصوصا عندما يتعلق الامر بمجتمع ، كالمجتمع العربي الاسلامي ، لم يكتب بعد تاريخه كتابة عملية • ومهما يكن ، فان القوانين العامة للصيرورة التاريخية تسمح لنا بالقيام بمحاولات من هذا النوع • انه مهما كانت خصوصية التاريخ الاسلامي فانه لا يمكن ان يشذ عن قوانين التطور العامة ، لا يمكن ان يكون الفكر العربي ، الفلسفي وغير الفلسفي ، قد نشأ ونما وتطور بمعزل عن نشوء ونمو وتطور المجتمع العربي الاسلامي •

هناك حقيقة تاريخية لا يجادل فيها احد • وهي ان المجتمع العربي قد بلغ اوج تقدمه في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وانه كانت هناك قوى اجتماعيةمعينة هي التي قادت هذا التقدم • واذا كان البحث التاريخي العلمي لم يكشف لنا بعد عن هوية هذه القوى ، عن اصولها وتركيبها ومكانتها الاجتماعية ، وخط سيرها ••• الخ ، فانه لا شيء يمنع من ان نحاول اقامة نوع عام من الروابط بينها وبين اكثر انواع الفكر العربي تقدما • فعلى هذا الاساس بنينا محاولتنا هذه •

لقد تطلعت البرجوازية الفرنسية في العصر الحديث الى تشييد دولة الحرية والاخاء والمساواة دولة العدل والعقل ، وكان روسو ، بعقده الاجتماعي ، المعبر عن تلك التطلعات ، فلماذا لا نرى في الفارابي « روسو العرب في العصر الوسيط » ؟

الحلقة الدراسية الثالثة

الفارابي والثقافة العربية

الفارابي

د . تودجيما ـ اندونيسيا

ولد الفارابي عام ٢٦٠ هـ / ٨٧٠ م ، من اصل تركي . ولد في فاراب في اوزباكستان الحالية ، وكان والده ضابطا فارسيا في الجيش التركي . اما امه فكانت امرأة تركية من تلك القرية . ظل الفارابي في مسقط رأسه حتى سن الاربعين . وفي تلك الفترة لم يعرف الكثير عنه . ويقال انه عمل ناطورا .

بغداد ٩١٠ ـ ٩٢٠ م عندما بلغ الفارابي الاربعين من عمره ، ذهب الى بغداد . ومنذ ذلك الحين يستطيع المؤرخون ان يكتبوا تاريخ حياته . وعندما قدم الى بغداد ، لم يكن يعرف العربية بعد ، وتعلم النحو على يدي استاذ يدعى ابو بكر السراج . كما درس الفلسفة والمنطق على يدي أبي بشر يونس .

حران ٩٢٠ ــ ٩٣٠ م ، ذهب الفارابي الى حران ، حيث درس انواعـا شتى من الفلسفة على يدي يوحنا جيلاد • وهناك بدأ يكتب كتبه واحدا تلو الاخر • ولقد اتقن الفارابي اللغات الاتية بصفة خلاصة ، العربية ، واليونانية ، والفارسية ، والتركية ، ودهش للكتابة ولقبوه بالمعلم الثاني بعـد ارسطـو « المعلم الاول » وكان ايضا موسيقارا عبقريا ، ومؤسسا للفلسفة السياسية كما انه القى المحاضرات في حران • وكان من بين تلاميذه الفيلسوف يحيـى بن عـدي •

دمشق ٩٤٠ ــ ٩٥٠ م عام ٩٤٠م ، ذهب الفارابي الى دمشق ، حيـث التقى بحاكم حلب سيف الدولة الحمداني الذي اصبح مستشارا له • ولان الفارابي كان يتنقل باستمرار لقب ايضا wandering scholar وهو يقول في « فصول المدني » يخطىء الرجل الفاضل اذا بقي في ظل حكومة فاسدة • فعليه ان يهاجر الى المدن الفاضلة • وتوفي الفارابي عام ٩٥٠ م واقام كل من سيف الدولة وخمسة عشر رجلا من بلاطه الصلاة الجنائزية علـى روحـه •

مات الفارابي ، لكن الجيل الذي جاء من بعده استمتع بكتاباته التـي خلفها كنتاج لافكاره •

الينابيع الاولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي

الدكتور جعفر آل ياسين ـ العراق

١ ـ اود هنا ان اسجل ـ بادىء ذي بدء ـ ان الفكر الانساني لـن ينهض على ابتداعية خالصة من التأثر باخرى ، قديمة كانت ام حديثة • وليس الابداع خلق افكار من عدم لا اصل له ، بل الابداع ان نضيف الى ما تقدم جديدا يستند في بنائهوقوامه على اصول سابقة ولاحقة • ولهـذا فليس « الاتتاج » بصوره المتعددة ابداعا ، لان الاول يقوم على الكمية في الحصر ، بينما ينهض الثاني على الكيفية في الفكر •

ولا ضير على العقل ـ اي عقل ـ ان يتناول امورا تناولها غيره من قبل فيضيف اليها ويظهرها بصورة تتباين في منهجها مع سابقتهـا ، ما دام الاعمال الذهني قائما يتساوق في سيره والاصول العلمية في البحث والايجاد ، ومادام الفكر وابداعه ملك الانسانية وحدها ، وهي الموكلة بان تعمل على شاكلة نوع منه او تخالفها • ولا يدعو ذلك الى استرقاق او عبودية للمتقدم علـى المتأخر اطلاقا (١)

فالابداع او الاصالة هنا تعني عمليتين منفصلتين متتاليتين : تحليلية تارة وتركيبية اخرى ، تنهض على عناصر قبلية للتجربة الجديدة في الفكر ، وقد تختلف هذه التجربة حدة وشدة باختلاف صانعيها ، ولكنها في صميم طبيعتها لا تخرج عن صيغة الابتداعية التي نريد ، او بمعنى آخر ان الاصالة هي تحقق نحو من التجديد في عملية التأثر الفكري ذاتها ، على ان يكون هذا التجديد عملا خالصا لاصحابه الذين نسجوا لحمته وسداه • ومن هنا ايضا نجد ان الاصالة ــ اية اصالة ــ تتفق في مدلولها نوعا ولكنها تختلف كما وكيفا ، من حيث انها في صورتها الاخيرة تجديد جاء على غير مثال ! •

ومهما اردنا المبالغة في دعاوة (انها على غير مثال) فاننا نجد انفسنا امام عملية التلاحم الفكري والحضاري بين الشعوب من جهة والافراد المتازين من جهة اخرى ، مما لا يدع مجالا للشك في تأثير بعضهم في بعض • ولكن الامر يتباين في دلالته ودرجة معانيه : فبراءة الاختراع مثلا غير نظرية الفيض الفارابية في سلم الاصالة ، ولكنهما في مضمون الشكل والصورة يحملان صفة الابتكار • فاختلافهما اذن في طبيعة الكيف لا في نعت الاصالة ، باعتبار ان هذه الصفة تلحق كلا منهما بمقدار ، وهذا المقدار هو ما نعنيه بالكيف ، فالحكم عليه ، حكم على مدى الاصالة في شدتها وحدتها •

وبناء على ذلك تباينت اوجه هذا الحكم بالنسبة الى النظرة المجردة التي يحول فيها الباحث تحديد هذا الكيف تحديدا واضحا سليما يرتفع به عن التحيز والهوى ويبعده عن الميول والاهواء • ومهما يكن فالاصالة امر اضافي يرتفع بمقدار ويهبط بمقدار ، ويبقى (هذا الامر) في ارتفاعه ذاك وهبوطه هذا مقياس تتصور به طبائع الحضارات الانسانية على اختلاف انواعها وتباين ازمنتها • •

٢ ــ والفكر العربي الذي نحن بصدده تأثر قبل كل شيء بالكتاب والسنة يستمد منها ما أثر عن النبي (ص) والصحابة والتابعين من اقوال

واحاديث تتصادى وهدفه الاول في التوحيد وتنفق وخياله العاطفي والميثولوجي • ومجال هذا التأثر انه اطلق للفعل سراحة في الاداء النفسي في النظر الى كائنات الطبيعة واستمداد العبرة منها على وجود الحق المطلق الخالد •

ولا يهمنا من اصالة الفكر العربي هنا ما اعوز المتقدمين البرهان عليه ، انما تدفعنا الى ذلك دعاوة ارسلها بعضهم ولا يزال يرددها اخرون من ان الفكر العربي الاسلامي (ومن اقطاب هذا الفكر فيلسوفنا الفارابي) لم يكن اصيلا في ينابيعه الاولى ، وبما جاء في فلسفته وحكمته ، واشراقيته وصوفيته ، وما هو الا صورة تلبست اثوابا غريبة عنها لا تتحمل الاصالة فيما اعقبت من علوم وفنون • ونحن لا نتردد حقا من القول بان عبقرية العرب برزت فى كثير من الاحيان في مجالات غير الفلسفة كالفلك والرياضيات والبصريات والطب ، ولعل نصيب الفلسفة (التي نحن نحتفل الان باحد كبار رجالها) كان اقل من خديناتها في العلوم الاخرى • ولكن مهما تكن هذه الندرة من الابتكار فهي قمينة بالتقدير والاهتمام والاعجاب ، لانها نشأت في ارض بكر عذراء لم تعرف ــ قبل معرفتها ــ شيئا عن علوم اليونان وفنونها • فبنت صرحها المتين على ارضها تلك بناء محكما وسديدا •

ومما تجدر ملاحظته في هذا الموضع ان بناءها الفكري الاصيل ذاك سمة لازمتها في آدابها وفلسفتها وعلومها ، وظهرت هذه السمة وكأنها القاسم المشترك بين الجميع ، واعني بذلك (سلطان العقل) • ولعلي على حق حين اقول ان سلاح العقل كان من اقوى الاسلحة التي شهرها المفكرون العرب في ظل الاسلام ، سواء كان ذلك في تثبيت دعائم المنهج الفلسفي لديهم او فى محاولة دحضه ونقضه ورفضه •

٣ ــ ويجمل بنا ان نلحظ امرين في بحثنا هــذا ، الاول : ان دراسـة الحضارة ــاية حضارة ــ لا يقوم على التجريد والتنصل ، لان الفكـر الانساني على اختلاف مراميه وتباين اهدافه ليس كلا يقوم بذاتـه دون سائر المؤثرات الاخرى ، ولا احسب ان عقلا ، مهما بلغ من درجات الكمال والرقي ، يمكنه التخلف عن البيئة والتقاليد والامور الحياتية ان كانـت من حوله ، او في آفاق وبقاع دونه في المدى والاتساع ، لان التخلف عنها في الكمال والرقي لفسيهما •

ومن ثمة فان نقد الفكر لا ينهض على حتمية مطلقة بعيدة عن الواقع الاجتماعي لبيان وجه الحسن والقبح فيه ، ما دامت الحياة الحق لا تنهض على السكون والثبات بل على الديناميكية والتصير في تطور متلاحـق يستلزم ارتباط بعضه ببعض ، وهذا ما نلحظه بينا في حضارات اليونـان والرومان وفارس ، خاصة اذا تعمقنا تلك السمات التي اتسمت بها المدارس الفكرية القديمة كتأثر الفيثاغورية بالثقافة المصرية مثلا ، وكتأثر سـقراط الافلاطوني بالاساطير القديمة كعالم النور والظلمة والالهة المثلى • والثاني : ان الفكر العربي نما وترعرع في ظل دين منزه يدعو الى الوحدانية فـي العقيدة ويؤمن ايمانا مطلقا بان المادة او الهيولى ــ كما ينعتها الفلاسفة ــ هي من مبدعات الرب الذي اوجد الاشياء كلها • فلم يكن للفلاسفة عصـر ذاك ان يجهروا بآرائهم التي يؤمنون • ثم تعاقبت الاعوام فبرز ظرف غزت فيه الثقافة اليونانية حواضر العالم الاسلامي وخاصة بغداد ، فتوسـعت الذهنيات واقبل الانسان العربي يغترف من التراث الجديد خيره وشره ، واعقب موقفه هذا نوع من حرية الفكر ما زلنا منها على اعجاب وتقدير •

٤ ــ واذا قيس الامر من بعد آخر كان التجديد الذي نقصـد امـرا ينضوي في تضاعيف النقد الباطني الذي أثاره المفكـرون في مصنفاتهـم الفلسفية ، سواء كان هذا النقد تجريحا لرأي قديم او تثبيتا بالبرهان لرأي

مرسل • وفي كلا الحالتين لا بد لنا من التعامل مباشرة مع المتون والنصوص الاصيلة • ولهذا اول ما اود ان الفت اليه انظاركم هو ان هـذا النقد لـم يكن موجها لشخص معين من الفلاسفة بل لجملة الحكماء اليونانيين الكبار ، ومن هنا نجد ان الاتجاه الفكري الذي تبناه فلاسفة العرب لم يعتمد كليا على مدرسة متشخصة من مدارس الاغريق بحيث ينفرد الفيلسوف بها دون سائر الاتجاهات الاخرى • بل انعكست محاولاتهم على التحيز والتوفيق ، فظهرت الارسطية تارة ، والافلاطونية القديمة تارة ، والافلاطونية الجديدة تارة اخرى ، تجتمع في مفكر واحد وتفترق في فكر واحد ، فكأن التيارات الغربية انصبت بكل سماتها ومفارقاتها في جدول الفكر العربي فعادت خليطا قد يبدو للعيان متنافرا لولا سمة العقل التي غلبت عليه من جهـة وعمليـة الدمج والمزج التي قدمها الفلاسفة لهذا الفكر من جهة اخرى • فكانـت مشكلتهم الرئيسة هي : « ان يوازنوا بين ما نزل به الوحي من حقائق ، وبين ما كان العقل الانساني قد اتجه قبل ذلك ، ليروا اين يلتقي هذان المصدران واين يفترقان • وكانت النتيجة الاساسية التي انتهوا اليها في تحليلاتهم هي ان المصدرين كليهما تنبثق منهما حقيقة واحدة بعينها ، واذن فلا تناقض ولا تعارض بين ما تقتضيه العقيدة الدينية وما يقتضيه العقل بمنطقه » (٢)

بل اننا لنزيد على هذا فنرفض جملة وتفصيلا الدعاوة التي تقـول ان القرآن كتاب لا يحث على النظر العقلي ولا يدع للمسلم مجالا يستقي منـه ظلال الحقيقة بعقله ووجدانه . والقرآن بين ايدينا نتصفحه متى نشاء ونقف على سمات بينة تدعو المسلم الى وجوب امعان النظر في الكـون امعانـا عقلياً يبلغ من سلطانه حدّا يندهش له الوجدان : «لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى» ـــ فمن هو الحكومة يا ترى بين الغوّاية والرشاد ، وبين الضلالة والهدى ، وبين الخير والشر ؟ نحسب انه (العقل) وليس سواه ، هو الحاكم والمحكوم ، هو الهداية ورموزها ، يجتهد فيصيب ، يجتهد فيخطأ ، وبين خطائه هذا وصوابه ذاك يكمن الاجر كما يقول الفقهاء •

يضاف الى ذلك ان الانفتاح الذهني الذي دعا اليه القرآن في أخذ العبرة مما هو محسوس قائم ، ومما هو موجود جزئي ، والارتفاع منه طورا فطورا الى عالم اسمى ، عالم اكثر اتساقا واكثر نظاما وادق توافقا ، بحيث تنطلق نظرته من الاستقراء الى الاستدلال في مسيرة ذهنية بديعة ترتفع الى التعميم الشامل الذي يرد الاشياء الى قمة واحدة كما تفعل الفلسفة سواء بسواء .

ففي موقف القران الميتافيزيقي (وهو كتاب ديني ظاهر الهوية) تتحدد معالم لم تتطرق اليها الفلسفات المتقدمة عليه ، تلك هي فكرة (الموجود الاول) ـ فلقد وضعتها الافلاطونية بشكل ، وصورتها المشائية بشكل ، وعبرت عنها الوثنيات والاسرائيليات بشكل آخر . نجد (الكتاب) يقدمها في صورة تشبيهية ينفرد بها بين سائر تلك الاراء ، فيصف الموجود الاول بأنه (اقرب اليكم من حبل الوريد) ـ هذا القرب الذي ينطلق من موطن الحيوية في الانسان ، دون ان يضع لهذا التشبيه مجالا للحلول او الاتحاد ، بل هو اتصال لامادي فحسب (هو معكم اينما تكونوا ـ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ـ ليس كمثله شيء [٣] ... تلك هي نزعة الكتاب التي خلت عنها افكار المتقدمين ، فارتسام (الموجود الاول) على هذه الصورة الداخلة والخارجة معا تعطي لنا موقفا روحيا طريفا عبر عنه فيلسوفنا الفارابي بالفاظ فلسفية دقيقة فقال : « لا يمكن ان يكون وجود اصلا مثل وجوده ، ولا يمكن ان يكون ذلك الوجود لشيء آخر سواه ، ولا يكون شيء اصلا في مرتبة وجوده ، لا نضير ولا ضد .. » ـ فاعطانا ابو نصر صورة اللسية هذه على شكل (وجودي) لاخدين له اطلاقا . [٤] وانني في الوقت ذاته اؤكد لكم ان (الكتاب) ليس نصا فلسفيا ولا يمكن ان يكون كذلك ، وحسب القران ان يمتلك هذه الظاهرات الفلسفية التي يمتزج بها العقل مع الحس والروح مع التجربة فيصدر عن كل اولئك بنظرة كونية شاملة تشارك في بناء الينابيع الاولى للفكر الفلسفي في الاسلام وعند فيلسوف عربي كالفارابي ـ آمن بالعقل كسبيل

الى المعرفة الانسانية ليحكم بما يريد ويختار ما هو الاصلح . والعقل هنا ــ في فلسفة ابي نصر ــ عقلان : عقل الفرد وعقل الجماعة ، يشتركان معا في البناء الاجتماعي لمدينته الفاضلة وفيلسوفه الامام وحكومته العالمية الموحدة ، فهو اول فيلسوف عربي خطط لثورة الفكر على عالم الواقع المرير .

٥ ــ ونحن لا تتنكر للحقيقة القائلة ان الفارابي اقتبس مناهج اليونانيين واستعار طرق استدلالاتهم واستنتاجاتهم ولكنه في الوقت ذاته حدد موقفه ازاءها ، فابطل جانبا واسترضى جانبا وتعصب لآخر ، وليس في هذا ضير ، فالفكر الفلسفي (اخذ وعطاء) في كل مراحله المتطورة . وان النقد الباطني الذي سجله الفارابي حول المنهج اليوناني يشير الى سلامة موقفه الفكري ــ وفي تصوري ان النقد الداخلي الذي قدمه الفارابي او غيره من المفكرين العرب يستوي فيه المبرمون والرافضون معا : فنقدهم سواء كان في تبني تلك الآراء او في دحضها ، ينهض على جانب من الجدة والابتكار ويتخذ (العقل) سبيلا لمنهجه .

ومن هنا نجد ان ينابيع الفكر العربي الاسلامي واضحة كل الوضوح في فلسفة ابي نصر ، فمعالم خطوطها الدقيقة تشير الى هذا الارتباط ، بحيث تبدو الينابيع الفكرية الاولى وكأنها صدى لتلك التي عمقها الاسلام في (كتابه) خاصة ونحن نؤكد هنا ما للعقيدة من تأثير على الفكر الفلسفي عصر ذاك ، او بالاحرى ان الفلسفة نشأت في صورة نقد فكري للمعتقدات الدينية والاخلاقية ، وظلت دائما معنية بهذا النوع من النقد على ان يشمل منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير والصياغة الواعية لنظرة كونية تظهر فيها اوجه هذا التأمل في مشكلات مجردة تبحث عن التجربة والمعرفة والحقيقة والله والطبيعة والعقل . (٥) ويكفي دلالة على هذا الارتبباط قول فيلسوفنا الفارابي ان « الشريعة والملة والدين والسنه اسماء مترادفة .... فالملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة ، وكما ان الفلسفة منها نظرية ومنها عملية ... كذلك الملة . » (٦)

ومنطق الفارابي في ملته يصدر عن ينبوع عربي مرتبط (بالكتاب) ــ ومن هنا اود ان اضع امامكم المقولة التالية : ان اهم عنصر في فلسفته كان

(القران) ومواقف الفرق الفكرية منه ... اقول هذا دون ان ابخس حق الاصول اليونانية والشرقية التي تبناها الفارابي واعتمد عليها ، فلا مشاحة بين الطرفين ، ولا تناقض ــ في رأينا ــ بين الموفقين .

الهوامش :

(١) **انظر مقالة الكاتب الموسومة (الابتداعيـــة في الفكـــر العربي) ــ** مجلة الآداب ــ السنة الاولى ، بيروت ، عدد نيسان ١٩٥٣

(٢) انظر : د.زكي نجيب محمود ــ تجديد الفكر العربي ، دار المشـــرق بيروت ١٩٧١ ص ٢٦٩

(٣) أوردت النصوص الهرمسية (انظر : نجيب بلدى ــ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها ، ص ١١٨ ، القاهرة) ما يفيد نوعا من الحلول والالتصاق بين الانسان والحضور الالهي حيث تقول :

« اينما سرت جاء الاله للقائك ومثل امامك ، حتى في المكان الذي لاتنتظره فيه ، وحتى في اللحظة التي لا تتوقعه فيه ، نائما كنت او مستيقظا ، في البحر وعلى البر ، في الليل او في النهار ، متكلما او صامتا ، اذ لايوجد شيء الا كان هو .. »

وهو موقف لو قرن الى موقف القران لتميز الموقف الاخير بصورتـــه الروحية اللامادية بشكل واضح سليم ، على ان حكمة الهرامســـة ومعرفتهم تنطلق نحو (الغنوصية) كأساس لفكرهم الديني الموفق بـــين الوثنيات والاسرائيليات والمسيحية .

(٤) انظر : الفارابي ــ كتاب الملة ، تحقيق الدكتور محسن مهدي ، نشرة دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٨٠

(٥) انظر : د. جعفر آل ياسين ــ فلاسفة يونانيون ، الطبعة الثانية بيروت ١٩٧٥ ، ص ١١

(٦) انظر : الفارابي ــ كتاب الملة ، ص ٤٦ــ٤٧

الفارابي وابن الريوندي

جوزيف فان اس ، المانيا الاتحادية

ان الموضوع لا يقترح نفسه • الفارابي وابن سينا ، الفارابي وارسطو لم لا ؟ لكن الفارابي وابن الريوندي اذ الفيلسوف الذائع الصيت لم يمل الى المتكلمين مطلقا ، اذن فلماذ يقوم شيء مشترك بينه وبين اكبر الزنادقة في الاسلام ، الزنديق الذي حاولت الاجيال بعده ان تثقله بشتى الافتراءات والشبهات • على انه ينبغي ان يشار الى ان ابن الريوندي كان المتكلم الوحيد الذي أفرده الفارابي باهتمام يتمثل برد صريح على عمل من اعماله ، فابن اصيبعة يشير ، ضمن مؤلفات الفارابي ، الى رسالة في نقض « كتاب ادب الجدل » لابن الريوندي •

(ج ٢ ، ص ١٣٩ ، س ٧ ، ط • مللر Muller) .

اما كتاب ابن الريوندي المذكور فلا نعرف عنه كثيرا ، فلم يصل كاملا ولا على صورة شذرات • ومع هذا يبدو انه كان فعالا في الاوساط الفلسفية • فالمعتزلي ابو القاسم البلخي ابن الكعبي (توفى ٣١٩/٩٣١)

---

* ترجمة الدكتور كامل مصطفى الشيبي والدكتور عبدالامير الاعسم

صحح اغلاطه ، في كتابه « اصلاح غلط ابن الريوندي » (ذكره ابو رشيد النيسابوري في كتابه « مسائل الخلاف ») ، والتي تصدى لنقضها الاشعري (توفي ٣٢٤/ ٩٣٥ ـ ٦) الذي ربما علق عليه ايضا ان كان لنا ان نربط رسالة « شرح ادب الجدل » بما يوافق هذا الظرف .

والمعروف ان كلا الكعبي والاشعري كانا اسن من الفارابي ، وقامت خصومتهما خلال سني حياة الفيلسوف . وبقي كتاب ابن الريوندي مدونا بعد قرن من هذا التاريخ واشار اليه الحنبلي المتقلب ابن عقيل (٤٣١/١٠٤٠ ـ ٥١٣/١١١٩) في « كتاب الفنون » له (قارن الاقتباس غير الواضح في « كتاب الاداب الشرعية » لابن مفلح ، ج ٢ ، ص ١٢٠ (الذي يقول فيه) وله الجدل ، وربما استعمله في كتابه الضخم « الواضح » الذي تناول فيه مشاكل فن الجدل (The ars disputandi) الذي نستطيع وصفه ـ على العموم ـ بالمنهج المدرسي . وقد لاحظ جورج مقدسي بان « كتاب الواضح » ومصدرا اخر مهما للكتاب « ادب الجدل » وهو « كتاب الانوار» للقرقساني المتكلم القرائي (عاش في النصف الاول من القرن العاشر (الميلادي) ، قارن الترجمة الوثيقة الصلة بموضوع النص من نشر فيدا G. Vajda في R.E.J. (122/1963/ 7 ff)) كلاهما نقل النص عينه الذي يحمل طابع الاعتزال. وقد وقف في صف الرماني النحوي المعتزلي البغدادي البارز (توفي ٣٨٤/٩٩٤) الذي اقتبس من قبل ابن عقيل اقتباسا مباشرا . ومع ان هذا يبدو مقنعا بالنسبة لابن عقيل ، فهو ادنى من ذلك بكثير بالنسبة للقرقساني ، الذي كان معاصرا للرماني وربما اكبر منه بكثير ايضا (ويحق لنا الان ان نفترض شهرة كتاب ابن الريوندي في تلك الايام . ولكن ان يكون الوضع دفاع الاشعري واقتباس ابن عقيل والقرقساني ، فهل من الكثير على هذا الكتاب ان يقدر ويناقش لمجرد صدوره عن زنديق ؟ .

بقي ان نذكر ان القرقساني كان يهوديا ، وهذا يعني انه لم يعنه صحة او خطأ ما يدور في مجال علم الكلام الاسلامي • ومع ان الاشعري وابن عقيل وقعا تحت تأثير الاعتزال ، ولم يكونا معتزليين بالذات ، فقد كان تأصـل الخصومة ضد ابن الريوندي بفعل المعتزلة • وليس من شك في ان الوقوع في ابن الريوندي كان مثار سعادة مبسورة لكل من تسول له نفسه ذلك ، ومع ذلك ، فقد مر زمن كان فيه الناس قادرين على التمييز ما دامت ثمة فرصـة للرجوع الى الاصول التي استقى منها ولو كان مرتدا • والى جانب هـذا يبدو ان السبب في هذه الخصومة كان جغرافيا اقليميا « اذ ظهرت التشنيعات المغرضة الدائرة حول ابن الريوندي في العراق ، على يد الجبائي في البصـرة والخياط في بغداد • وفي مقابل ذلك ، عاش ابن الريوندي مدة طويلة فيما وراء النهر ــ اذ يعود في اصله الى مرد الروذ ــ وظل مقدرا في تلك المنطقة كمتكلم بعد مغادرته لها • ومن هنا كان للكعبي فيه رأي متوازن ، (بسبب كونه من بلخ) ولم تؤثر فيه تلمذته للخياط وقد ذكره في كتابـه « محاسـن خراسان » (الذي اقتبس منه ابن النديم في كتابه « الفهرست ») • واهـم من ذلك ان (الامام) الماتريدي ، (باعتباره من تلك الاقاليم) ، (توفي ٣٣٣ / ٩٤٤) ، يشير الى ابن الريوندي بشكل ايجابي جدا وذلك في كتابـه « التوحيد » وفى كتابه « تأويل اهل السنة » كما فعل ذلك بعده الماتريدي ، نورالدين احمد بن محمود الصابوني (توفي ٥٨٠ / ١١٨٤) في كتابه «كفاية في الهداية في اصول الدين » ومصداقا لذلك تحولت الاتهامات المتطرفة ضد ابن الريوندي عند الماتريدي في كتابه « التوحيد » الى تنصيصات منقولة عن ابي عيسى الوراق ، المعتزلي المشهور ، الذي عرف بكونه مؤرخـا لتراث الزنادقة واتهم ايضا بكونه صاحب نزعات مانوية ، وكان ابن الريونـدي نفسه هو الناقض لها في دفاعه عن الاسلام ، او تفسيره الخاص للاسـلام • اننا لسنا على يقين من انتساب ابي عيسى الوراق الى المانوية ، كما دمغ فـي

معظم مصادرنا فيتبين لنا الان ان ابن الريوندي لم يجاوز المنطق في الاشارة الى هذه التهمة ، كما تذهب اليه اكثر مصادرنا •

وبعد ، فلا نعلم على وجه موقوف به ماذا وقع لابن الريوندي في بغداد والسبب الذي حدا بخصومه العراقيين الى الوقوف منه هذا الموقف الشديد • فالجبائي يتهمه بأنه لم يقصد الا اثارة الارتباك والتشكيك ، حتى قيل انه لم يكن يصنف الا ابتغاء الشهرة ــ وكان ذلك ، بالمناسبة ، تصرفا طبيعيا يمارسه المتكلمون والعلماء عامة . لقد كان الجبائي ممثلا للاعتزال في العراق ، بينما ابن الريوندي ينتمي الى جذور فكرية مختلفة •

ومن ناحية اخرى ، لم يبتعد الشريف المرتضي عن هذه النقطة كثيرا فى رده على نقدات الجبائي ــ وذلك في كتابه « الشافي في الامامة » حين ذكر ان ابن الريوندي ــ في مصنفاته ، وبخاصة كتبه الاربعة المشهورة التي نقضت عدة مرات ووصفت باقذع الالفاظ لمجرد النقد ــ ، ابن الريوندي هذا كتب كتبه لان زملاءه المعتزلة طالما وقعوا فيه وطعنوا في سلوكه فاراد بذلك ان يدلل على ضعفهم • لكنه تخلى عن هذا الموقف بعد ذلك وقد كان ابن الريوندي مثل الجاحظ في قدرته على اتخاذ مواقف مختلفة قد لا تكون بالضرورة من رأيه الشخصي ، وبالجملة اعرض ابن الريوندي عن اتباع المعتزلة واتخاذ مواقفهم وحرص على ان يسمي التي استقى منها (الشافي ص ١٣ ، س ٣ وما يليه) • وعلى هذا فربما صح القول : ان ابن الريوندي دفع النزعة الجدلية لعلم الكلام المعتزلي الى غايتها • ومع انه لم يكن متطرفا بنفسه ، الا انه استنفذ كل الامكانيات التي يتضمنها منهج اقرب للنقد الهدام منه الى العرض المنظم للافكار المتسقة • كان هذا بالذات السبب في ان كتبه المختلفة لم يجمعها طابع واحد يجعلها تبدو متكاملة • وكمثل على ذلك ، وجدناه في « كتاب التاج » يدلل على قدم العالم ، وفى « كتاب القضيب » دلل على ان الله لم يكن يعلم شيئا مما خلقه في العالم قبل خلقه

بل احاط بالاشياء علما بعد خلقه لها ٠ وفوق هذا ، فلم يلتزم ابن الريوندي بقضايا محددة بل كافح في كسر الغرور الذي اتصفت به المدرسة العراقية لقد اراد اثارة روح الشك والتردد في قلوب رجالها دون ان يكون شاكا بنفسه ٠

فاذا جاء الفارابي ليهاجم ابن الريوندي « ادب الجدل » ، لم يوجه هجومه الى زنديق بل الى ممثل نموذجي لمنهج يقع ضمن الاطار الارسطي ، منهج لا يتسع لليقين الذي يورثه الاستدلال القياسي ، بل ينحول الى منهاج فاسد يتمثل في ولع بالجدل العدواني الصرف ٠

وواضح ان هذا المنهج لا صلة له بفن التحليلات الاولى التي يتضمنها « كتاب البرهان » ، بل هي من موضوعات « كتاب الجدل » (ويرى الفارابي) انه اذا ساغ للمتكلمين الاعتقاد بان في استطاعتهم الوصول الى اليقين فذلك وهم واضح ، لان هدف المتكلمين من منهجهم هذا الذي يتمثل في « سكون النفس » انما هو مقولة لا تتعدى البرهان الخطابي ــ وانما تعني القناعة بفهم شيء معين بقطع النظر عما يحتويه من حقيقة ٠ اما الحقيقة نفسها ، فتبقى صعبة المنال فى كل وقت ولا يمكن تقبلها الا كرها (قارن الفارابي ، كتاب البرهان ، ص ٢١٤ ، س ١٧ وما يليه) ٠ وكما يقضي به المنهج بكامله ، يبدو ان فكرة « سكون النفس » مجرد شعور ذاتي يقضي بان المرء على حق دون ان يكون ضمانا موضوعيا لاكتشاف الحقيقة ٠

ولم يكن هذا كله شيئا جديدا ، بل يؤسفنا ان نقرر انه اقرب الى العموميات . وبعد ، فاننا نفتقد اي خبر موثوق عن « كتاب ادب الجدل » لابن الريوندي، ونقض الفارابي له ٠ وفي هذا المجال ، يمكن ان تتقدم خطوة اخرى ، ذلك انه ليس من المؤكد ما جاء عن نقض الفارابي لهذا الكتاب وحتى الان لم تتجاوز اشارة ابن ابي اصيبعة في « عيون الانباء » وترد

في « كتاب تاريخ الحكماء » للقفطي ، الذي هو واحد من المصادر الرئيسة لابن ابي اصيبعة ، فقرة تتضمن عنوانين : هما « كتاب في ادب الجـدل » للفارابي نفسه ، و « كتاب الرد على ابن الريوندي » دون مزيد من التفصيل (ص ٢٧٩ ، س ١٥ ، ط ابرت Lippert) • وعلى ذلك ، فعلينـا ان نبحث بطريقة آمنة عن مادة اضافية تدور حول هذا النزاع بين الفارابـي وابن الريوندي • من هنا ، فان الخروج من هذا الغموض يشبه البحث عن ابرة في حزمة قش • ومع هذا ، فربما امكن تضييق دائرة بحثنا بتوجيـه السؤال التالي : ما الافكار او المواقف ذات الاتصال بابن الريوندي التـي فرضت نفسها على الاجيال التالية وهل نص عليها في مصنفات الفارابي • على ان شيئا واحدا ينبغي ان يبين منذ البداية ذلك ان الفارابي لم يشر به الى ابن الريوندي في كتبه لتي وصلت ودرست حتى الان • وينبغي ان يشـار الى ان كلا الفارابي وابن الريوندي قدم من شرقي الامبراطورية العباسـية الاول من ماوراء النهر (فاراب) والثاني من خراسان (مرو الروذ) ، واذا فصلت المنطقتين المئات من الكيلومترات ، فانهما قريبتان من حيث الجذور الثقافية • واذا تحدث الفارابي عن علم الكلام بطريقته الخاصة ، فانه قد لـم يضع فى اعتباره المدرسة العراقية للاعتزال ، وربما كان اهتمامه في الاشعري أثقل من ذلك ، لكن نظره توجه الى الكعبي (الذ يدرس في بلخ) وكذا ابن الريوندي (الذي جاء من مناطق اقرب) •

هناك نقطة اخرى تفرض نفسها على اذهاننا ، الى جانب النزاع الكلامي المذكور ، تلك هي الخاصة بالوحي ، فقد ذاع اتهام ابن الريوندي بجحوده للنبوة ، وهي فكرة ترتكز على شذرات وصلت من كتابه « الزمرد » التي حفظها نقض متأخر لها من تأليف الداعي الاسماعيلي المؤيد في الدين (توفي ١٠٧٨/٤٧٠ ، ونشر شذراته بول كراوس ((Paul Kraus)) في مجلة الدراسات الشرقية ((R.S.O.)) ، المجلد الرابع عشر سنة ١٩٣٤ • وقد صبت هذه المناقشة على الوجه التالي : (ففي رأي ابن الريوندي) « ان العقل اعظم نعم الله سبحانه على خلقه » وجاءت النبوة مكملـة له « فاذا كـان

الرسول يأتي مؤكدا لما في العقل من التحسين والتقبيح والايجاب والحظر ، فساقط عن النظر في حجته . وان كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر ، فحينئذ يسقط عنا الاقرار بنبوته »
(CF. Ibid., XIV, P)

وقد اشار النص المذكور الى ان هذه حجة البراهمة . وبعد ان تصدى كراوس لايضاح هذا النص ، تبين ان ربطه بابن الريوندي لم يكن الا على شكل واجهة اختفى وراءها ، ولعله خشي من تصريحه بها لما فيها من شناعة . وقد ظهرت مادة جديدة في « كتاب التوحيد » للماتريدي يبدو فيها ان القضية لم تكن على هذا النحو ، بل على النقيض من ذلك وجدنا ابن الريوندي قد بذل وسعه لنقض هذا الرأي . فقد كان الامر عنده احراجا منطقيا كاذبا يلقي الحجة على خصمه ذلك انه لا تناقض مباشر بين العقل والوحي ويقتصر الامر على موقف حدي يختار فيهما المرء بين واحد من الضدين او كليهما ، وذلك بخصوص المواقف والحقائق التي قد يعدها العقل قبيحة ابتداء ، لكنه يكتشف فيما بعد ما فيها من حسن او فائدة عن طريق الوحي . لم يكن ابن الريوندي موافقا للبراهمة ، بل خصما لهم ولا يعني هذا بالضرورة انهم زادوا وضوحا الان عما سبق . ذلك ان هذه الحجة المذكورة قد نسبها الماتريدي فى « كتاب التوحيد » الى ابي عيسى الوراق . واذا افترضنا ان كلا النصين يتصلان باصل واحد ، ونقصد به « كتاب الزمرد » لابن الريوندي ، بدا لنا ابو عيسى مختفيا وراء ستار البراهمة . وعلى هذا ، فربما نقل ابن الريوندي هذا النص من « كتاب الغريب المشرقي » لابي عيسى الذي صور فيه المؤلف الغريب الاتي من الشرق ربما على صورة برهمي يظهر دهشته من العقائد الغيبية التي يتفوه بها انصار الوحي . ولم تبذل الاجيال التالية جهدا يذكر لصون الموقف المقابل المعقد للاشخاص والروايات المختلفة ، بعيدا عن الحقد والجهل ، والا لظهرت في بساطة ووضوح الوحدة التامة التي تجمع بين ابن الريوندي من جهة وابي عيسى والبراهمة من جهة اخرى .

لقد وجدنا ظاهرة محددة تنفي هذه الوحدة لاسباب تتعلق بالنقد الداخلي للنص وحدها ، بل تضيف الى ذلك ملاحظة تدور حول الاشخاص المعنيين بها ايضا . ذلك ان ابا عيسى والبراهمة لم يعارضوا جوانب من

الوحي تتناقض مع العقل او لا تقبل التفسير به فقط ، بل رفضوا كل حق فردي موروث في الشريعة الالهية لا يتمشى معها خصوصا تقديم القرابين . وتبعا لحكم العقل ، انه ــ كما يقول ابو عيسى في الشذرة المحفوظة في « كتاب التوحيد » للماتريدي ، وكما تنسب الى البراهمة في المصادر الاخرى ــ « مستحق للوم من اذى مخلوقا ثم يرتكب خطأ » ، ولكن هذا بالضبط ما يحدث في تقديم الاضاحي . وليس هذا الاعتراض جديدا بالمرة ، ففي اثبات المعتزلة للخير المحض لله وقفوا حائرين امام معضلة تعذيب الحيوان المسالم والاطفال الابرياء . ومما يذكر ان المتكلم اليهودي حيوي (Haiyoya) البلخي ، الذي اشتهر فيما بين ٨٥٠ و ٩٧٥ (للميلاد) اعني خلال سني حياة ابن الريوندي ، قد تساءل ايضا عن حكمة تقديم الاضاحي . لكن فقرتنا هذه تعني بامر مختلف ، اذ هي منقطعة الصلة بمسألة الخير المحض لله ، وحيوى ، من جهة اخرى ، لم يعارض الذبح في حد ذاته ، بل تساءل : لماذا صار الدم والسمن طعاما سائغا لدى الله ؟ وما يبدو جديدا حول مناظرة البراهمة تركيزهم على شريعة تقادم العهد على حلية ايلام الحيوان . ويتمشى هذا مع عقيدة الاهمصا (Ahimsa) عندهم ، ويتفق ايضا مع النزعات المانوية عند ابي عيسى ، فبالنسبة للاول كانت مجرد تبرير عقلي استمده من دين غريب عن الاسلام . ومع هذا تفهم ابن الريوندي ما يتعلق بمضمون تلك العقيدة بحكم اقامته في منطقة لم يكن البراهمة والبوذيون فيها طيورا نادرة او سطورا فى الاسفار ، وانما حقيقة واقعة . اما بالنسبة لزملائه المتكلمين في بغداد فقد كانت العقائد المانوية زندقة واضحة .

لقد رد ابن الريوندي على هذا الاحتجاج بالطريقة الماضية على مقولة : ان ذبح الحيوان ان ظهر منافيا للعقل للوهلة الاولى ، فان هذا الانطباع لا يلبث ان يتغير كلية (حين) يتعمق المرء بحث هذه القضية ويكتشف مغزاها الباطن (الماتريدي ، التوحيد ، ص ٢٠١ ، س ١ وما يليه النص محرف للاسف) . الى جانب هذا ، يضع ابن الريوندي هذه الفكرة في سياق كلامي اوسع : ذلك ان جميع الوصايا التي يتضمنها الكتاب المقدس ذات هدف في ذاته ، لانها وردت على لسان نبي معصوم من الكذب مدلل على صدقه بمعجزاته او بتصريح الانبياء السابقين عليه باسمه وهذه نقطة لا نستطيع

تجاوزها في هذا المكان ، ولكن نكتفي بالقول : باننا سنصل ـ كما يبدو ـ الى بيت القصيدة في شأن الاسلوب الذي صب ابن الريوندي فيه هـذه الفكرة • ومرة اخرى طور ابن الريوندي هذه الفكرة بشكل يغاير ما عند ابي عيسى الوراق الذي كان منكرا للمعجزات او امكانية اقامة الدليل عليها ، وكذلك كان ملعونا مثله في العرف المتأخر •

وحملا لكل هذا في الذهن ، نتجه الان الى الفارابي • ففي فقرة معروفة ومشبعة بحثا تقع في نهاية « كتاب احصاء العلوم » يصف الفارابيوظيفة علم الكلام ، فبعد تعريف عام مشبع بروح ارسطية بحته ، يؤكد الفارابي المنحى التبريري لعلم الكلام دون الطابع البناء له • وبعد التفريق بين وظيفتـي المتكلم والفقيه ، يشرع الفارابي في ادراج موقفين اساسيين يقفهما المتكلمون في الدفاع عن قيمة الدين الموقف الاول يكمن في اقامة الدليل على ان الديـن يتجاوز العقل (ص ١٠١ ، س ٣ ، ص ١٠٣ ، في النهاية) الموقف الثاني فـي حالة تطبيقه على الصورة التي توافق التأويل المناسـب (ص ١٠٤ ، س ١ وما يليه) • ويبدو هذا اساسا وكأنه اشارة الى الحنابلة والاشاعرة من جهـة والى المعتزلة من جهة اخرى • لكن دعونا لا ننسى بانه في هـذا الوقـت بالذات كانت الاشعرية تتخذ للتو شكلها ، بينما كان الفكر الحنبلي آنئـذ بذي منزلة كبيرة في دوائر علم الكلام ، اذ كان قوة هدامة انه فقط ، والاهم من ذلك ، ان البديل الاول لهذا الرأي قد صب بشكل يوافق مشكلة الوحي كما عولجت من قبل ابن الريوندي (يقول الفارابي) : « ان الانسان انمـا سبيله ان تفيده الملل بالوحي ما شأنه ان لا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه ، والا فلا معنى للوحي ولا فائدة . اذا كان انما يفيد الانسان ما كان يعلمـه وما يمكن اذا تأمله ان يدركه بعقله » •

(ويقول) : « لذلك ينبغي ان يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا ادراكه ، ثم ليس هذا فقط ، بل وما تستنكره عقولنا ايضـا (ويرى الفارابي) ان الدين والوحي لهما وظيفة التربية المدرسية ، لانهمـا يبينان الى حد يتفاوت العقل البشري الضعيف عن العقول الالهية ولهذا فان الدين والوعي ليسا متعارضين في حد ذاتهما ، بل يبدو ذلك ظاهريا في حالات اختلاف التوازن في ادراك الاشياء • (ويقول الفارابي :) في وجوب صحـة

الدين والوحي : « ان الذي آتى بالنص من عند الله صادق لا يجوز ان يكون قد كذب ، ويصح ذلك اما بالمعجزات التي يعقلها او تظهر على يديه ، واما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولين الاقاويل على صدق هذا .. »

وينبغي ان نقرر ان الفارابي لا ينحاز الى جانب اي واحدة من الوظيفتين ، لان الكتاب الذي الفه غير قابل للنقد ، بل للوصف وربما اكتشفنا تعاطفا طفيفا مع البديل الذي قدمه ابن الريوندي ، ذلك انه يستمر ليرينا ان زملاء ابن الريوندي ، العقليين منهم واصحاب التأويل يواجهون صعوبات خطيرة من الوصايا الغيبية ، التي تعجز عن تقديم تفسير لهذه الغيبيات . وفي الاخير انها يجب ان ترتد الى جواب ابن الريوندي على المسألة ، (وفي ذلك يقول الفارابي :) « وقوم من هؤلاء رأوا ان ينصروا سائر الملل فيلتقطوا الاشياء الشنعة التي فيها : فاذا اراد الواحد من اهل تلك الملل تقبيح شيء مما في ملة هؤلاء ، تلقاه هؤلاء بما في ملة اولئك من الاشياء الشنعة فدفعوه بذلك عن ملتهم » . وعلى هذا ، فالفارابي لا يهاجم ابن الريوندي في هذا الموضع ، لكن يبدو من المؤكد بانه كان له اسلوبه الخاص الذي لم يستمده من الحنابلة ولا الاشاعرة ، (لانه انتقدهم جميعا). حتى ان ابن الريوندي نفسه يبدو بالنسبة للفارابي ، ادنى الى ما اعتدنا ، منتميا الى علم الكلام التقليدي الذي تعارفنا عليه . كل هذا يفسر ارتباكنا ، ويفسر لماذا لجأ ابن عقيل الحنبلي الى جانب ابن الريوندي على مسألة ايلام الحيوان ـ ولماذا عنف من قبل الجناح المحافظ لمدرسته ليرجع عن زندقته علانية .

وقد حدث كل هذا في سنة ١٠٧٢/٤٦٥ ، اي بعد مرور اكثر من قرن على وفاة الفارابي .

لقد تناول الفارابي ابن الريوندي بالبحث ، لكننا يؤسفنا ان نقرر بأنه لا نعرف الطريقة التي اتبعها في هذا الشأن . وما نعلمه من ذلك بالتأكيد انه لم يفعل ذلك بطريقة ودية لانه رد عليه . ولعلم من المثير ان يتأمل كيف اصطدمت فكرته عن النبوة بافكار ابن الريوندي ، ولعله ليس من الصعوبة بمكان ان يقدم جواب عام على هذه المسألة ، لكن الاجوبة الشاملة سهلة ميسورة وليست لها اهمية . وبعد ، فقد استهلكنا كثيرا من الافتراضات والظنون .

العناصر العربية
في حياة الفارابي وثقافته ونتاجه

الدكتور حسين علي محفوظ ــ العراق

تصـــــدير

بلغت الامة العربية تحت ظل رسالة الفتوح من كمال الانسانية مرتبة استوى عندها البشر ، فالعرب وغير العرب سواسية ، والاسود والابيض سيان • لا يفضل أحد على أحد ، ولا يمايز بين قوم وقوم ، ولا يرجح عنصر على عنصر • وانما يتفاضل الناس بالأعمال ويتماجدون في خدمة الحقيقــة والعلم، وفيما يقدمون للانسانية والحياة من خير •

هكذا نظر القادة الحق الى الناس ــ على أختلافهم ــ يوم دخلوا في الدين أفواجا في عزة الاسلام • ساوت الحقيقة بين العرب والعجم ، والروم والفرس ، والقوط والقبط ، والترك والصين ، والحبش والزنج ، والنبط والسودان ، والهند والسند ، والبربر والافرنج ، والصقالبة واليونانيين •

وهكذا اختلط (العالم الادمي) ، و « امتزجت الالسن ، وتداخلـت اللغات » (١) فتقدمت الحضارة ، وتقدم الانسان ، تحت ظل العرب حملة الاسلام ، ودعاة التوحيد ، وأبطال الحق والفتح •

واستطاعت العربية الواسعة التى حملت الرسالة ان تستوعب كل ماعند الامم من تراث وحضارة ومعرفة وعلوم • فكانت اللغة العربية لغة العرب والاسلام والعلم • كتب بها علماء الاسلام من مختلف الاجناس في مختلف الازمنة والامكنة كل ماتركوا من مؤلفات ، وألفوا بها كل ماخلفوا من آثار • وهو الذى يسمى « الحضارة العربية » ، و « التراث العربي » أو « الحضارة الاسلامية » و « التراث الاسلامي » دونه العرب وغير العرب بالعربية ، وكتب بعضه من بعد باللغات الشرقية الاخرى التى أمدتها العربية من كلمات الحضارة وألفاظ العلم كل مايحتاج اليه التعبير والتفكير من مادة •

أنا عربى ينميني آبائي وامهاتى جميعا الى أعزة القبائل من عدنان وقحطان ، وينتهي نسبي الى فوارس العلم وامراء البيان من نزار • وأنا انسان احب الناس جميعا ، واحترم اللغات كافة • أنا احب أمتي واعظم لغتي • وانما ازداد حبى في العربية لأنها أحاطت بهذا النتاج العظيم من تراث الانسان •

وانما ازداد حبى في العرب لأنهم ساعدوا الانسانية ، وخدموا الحقيقة ، وسعوا لتوحيد « الانسان » •

ان امتى ــ التى انجبت الرسول ، وولدت المعجزة ــ غنية عن ان يدخل في انسابها بالباطل فلان وفلان ، ولغتى ــ التى حملت الأمانة وحفظت الوحي ووعت الكتاب ــ غنية أن أتزيد لها المجد والتراث •

وانما هى دراسة توضح معنى (التراث العربى الاسلامى) الذى كتبه العرب والمسلمون بالعربية وتبين حقيقة ماقدمه العلماء في التاريخ العربى والاسلامى من نتاج • والفارابى واحد من الأمثلة الكثيرة في تاريخ العلم الذى يعتمد الفكر والتعبير ، لاالأصل والدم •

رسالة العرب ودور العربية

كان غرض العرب ـ وهم يقطعون البلاد ، ويعانقون التخوم ، ويطوون الأرض في مطلع الفتوح ـ تحقيق الوحدة ، ونشر الاراء الفاضلة ، وبث كلمة التوحيد ، التي كانت أعلى من قعقعة السلاح ، ورفيف الجيش ، وضجيج الجند ، وعجيج الأبطال .

كان التوحيد هدف الفتح ، وهو النصر المبين . وكانت الغاية العليا ان يقودوا البشر الى الخير، وكان الامد الابعد ان يدلوه على مناهج الصلاح ، وكان المطلب الأسهب أن يدعوا الناس الى سنن الرشد ، وكانت النهاية القصوى أن يوجهوهم للحق ، وكان المبتغى الأعلى ان يسددوا الانسانية نحو حقيقة « الأمة الفاضلة » ، و « الأمة الوسط » التى كانت « خير أمة اخرجت للناس » [٢] ، و « المعمورة الفاضلة » ، وهو كل ماكانت الفتوحات تصبو اليه . وهو شعار الفلاسفة من قبل ومن بعد .

وهكذا قدر العرب ان يدعوا من قبل الى (وحدة العالم) ، و (اجتماع اهل المعمورة) ، و (اتحاد الامم) ، وهى النظرية التي قنون الفارابي مبادئها في كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة من بعد ، حيث قال : « الخير الافضل والكمال الأقصى انماينال أولا بالمدينة ... فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء ، التى تنال بها السعادة في الحقيقة هى المدينة الفاضلة ، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هي الامة الفاضلة .

وكذلك المعمورة الفاضلة انما تكون اذا كانت الامة التى فيها يتعاون على بلوغ السعادة »[٣] .

نحن نعتز بكل اولئك العلماء الذين خدموا المعرفة والانسانية وكتبوا بأى لسان في كل مكان وفي كل زمان . وانما نعتز بالفارابي مرتين ، فقد

كتب آثاره بالعربية ، ومت الينا بحرمة اللغة ، ودالة النشأة ، وقرابة التفكير. واللغة تنظم الفكر كما يقول بنيامين وورف .

انا لم اكتب هذه الرسالة لاكثر العرب ، أو أزيد في عدة علماء ، هذه الامة فالعرب انما عز مجدهم وجل شأنهم بما اسدوا الى الناس من حضارة وتراث ، وما قدموا للانسانية من شرعة وفكر . ولم اكتب دراساتي في أثر اللغة العربية في الفارسية والتركيـة والازبكيـة والتاجيكيـة والاردويـة والروسية ... لاباهي بفضل العربية على اللغات . وانما اردت بيان قدمية القربة اللغوية بين العرب ومختلف الامم . وذلك سبب هو اقوى من شبكة النسب ، وتلك صلة هي أقرب من واشجة الرحم .

وحد العرب الامم باللغة والشريعة ، وألف بين الناس العلم ، وقربهم الفكر من أجل الانسان والحضارة . وهذا هو شعار ذكرى الفارابـي في العراق اليوم (الفارابي والحضارة الانسانية) وهو شعار فيه من الحقيقـة والواقعية والشمول والعقل والصواب والكيس ما يبين ادق بيـان ، ويعبر أوفى تعبير عن مركز العرب ودور العربية في الحضارة الانسانية والفكر العالمي.

١٩٧٥/٧/١١

العرب والعربية في بلاد ما وراء النهر

كانت اللغة العربية ـ كما تقدم ـ لغة الثقافة والحضارة والدولة والدين في البلاد الاسلامية منذ الفتوحات ودخول الناس في الاسلام . وقد وطئت قبائل الفتح [٤] بلاد خراسان وماوراء النهر وتوطنتها سنة ٣٠هـ [٥] . فقد كان جند العرب أربعة آلاف يشد عضدهم من غير العرب ألف [٦] . وكان من شروط الصلح في بعض الامكنة « أن يوسعو للمسلمين في منازلهم » [٧] وكان مع الربيع بن زياد الحارثي سنة ٥١هـ من أهل المصرين، الكوفة والبصرة زهاء (٥٠/٠٠٠) بعيالاتهم [٨] .

ثم عبر عبيد الله النهر سنة ٥٣هـ ومعه (٢٤٠٠٠) [٩] . وكان من جنود الفتح جمع من بنى بكر بن وائل [١٠] ، وربيعة وتيم [١١] ، والازد [١٢] وباهلة [١٣] .

ثم كان من المقاتلة من اهل البصرة في خراسان (٤٠/٠٠٠) ومن اهل الكوفة (٧/٠٠٠) من الموالي (٧/٠٠٠)[١٤] . وقد أمد المسلمون سنة ١٤٢ هـ بـ (١٠/٠٠٠) رجل من اهل البصرة ، ومثلهم من اهل الكوفة [١٥] ـ ايضا ـ حتى « غلب الاسلام على من هناك » [١٦] .

ووجه المأمون احمد بن ابى خالد الأحول لغزو بعض بلاد الترك في جيش عظيم . وروى البلاذري « ان قتيبة أسكن العرب ما وراء النهر ، حتى أسكنهم ارض فرغانة والشاش » [١٧] ، وكانت فاراب من قواعد بلاد ماوراء النهر .

وفاراب هذه هي التي خرجت ـ في عصر الفارابي الفيلسوف ـ الفارابي اللغوي صاحب كتاب ديوان الادب ـ المتوفى سنة ٣٥٠هـ ـ وهو أول معجم عربي مرتب على الابنية . وقد قرأ الجوهري صاحب الصحاح ـ وهو ابن اخت الفارابى ـ هذا المعجم على خاله المذكور في فاراب .

ومما يشير الى محيط فاراب العربي المظهر على اعجمية اصله كلمة القاضى نشوان بن سعيد الحميرى في مدح ديوان الأدب ، قال : « في معشر عجم تعد من العرب » [١٨] .

العربية لغة الفارابي وبلاد العرب بلاده

قال ابن خلدون : « لغات الامصار الاسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية » [١٩] فقد « هجر الأمم لغاتهم والسنتهم في جميع الامصار والممالك • وصار اللسان العربى لسانهم » [٢٠] فقد نشأ الفارابى ــ اذن ــ في بلاد عربية اللسان • وأتيح له أن يستعمل العربية في التكلم ، والدراسة ، والتعبير والتفكير ، والتأليف والتعليم ، والأدب • وأن يستوطن بغداد ، وينزل بالشام ، ويثوي في حلب ، ويأوي الى دمشق ، ويخلد الى مصر • ثم يعود الى الشام ،ويقيم بها ، ويتبوأ فيها ، ويموت بها • وهذه البلدان هي منازل العرب ومعدن العربية ، فقد عاش بين ظهرانى العرب مايزيد على أربعة اخماس عمره •

ولم يكتف الفارابي باتخاذ العربية في التعبير والتحبير ، بل صرح بان هذه اللغة هى لسانه ، قال ــ في فصل الألحان من كتاب الموسيقى الكبير :ــ « فان جلها ليست لها أسماء عند اهل لساننا » [٢١] يعنى العربية •

وقال في الفن الثاني من صناعة الموسيقى ــ وهو يعدد الالات المشهورة ــ « قد أتينا في كتابنا هذا على جميع الالات العظمى المشهورة التى تستعمل في بلادنا هذه » [٢٢] •

عروبة محيط الفارابي بين البداية والنهاية

نشأ الفارابي في فاراب هذه ــ وهي هي ــ ، وأمضى يفاعه وريعان عمره في ماوراء النهر • في ذلك المحيط الذى أخرج قرنى اللغة ، الفارابى مؤلف ديوان الادب ، والجوهري صاحب كتاب الصحاح • وتنقل بين العراق وبلاد الشام ومصر من البلدان العربية •

كانت بغداد ــ مركز العربية ، وحطة المتعلمين والمتأدبين ــ زاهرة بما ترجم من العلوم ، زاهية بما نقل من المعارف والفنون ، عجاجة بالعلماء والادباء والحكماء • وهي منبت (ابن نباته) ، وموطن (ابن سكرة) ، ومعدن (السلامي) ، ومحجة (ابن الحجاج) ، ومثابة الحاتمي ، ومقام (أبي الفرج)،

ومأوى (ابن مقلة) ، ومربـع (العكبرى) ، ووطـن (المنجم) ، ومنزل (الخالع) •

وكانت الشام في ايام آل حمدان ــ وهم « بقيـــة العرب والمشغوفون بالادب » [٢٣] ــ معهد الافاضل ، ومقصد الشعراء ، وملتقى الادباء ، وموئل العرب • فقد « كان بنو حمدان ملوكا وأمراء أوجههم للصباحـة ، ألسنتهم للفصاحة وأيديهم للسماحة ، وعقولهم للرجاحة • وسيف الدولة مشـهور بسيادتهم وواسطة قلادتهم • وكان عزة الزمان ، وعماد الاسلام ••• وحضرته مقصد الوفود ، ومطلع الجود ، وقبلة الامال ، ومحط الرحال ، وموسـم الادباء ، وحلبة الشعراء ••• لم يجتمع قط بباب احد من الملوك ــ بعـد الخلفاء ــ مااجتمع ببابه من شيوخ الشعر ، ونجوم الدهر •• » [٢٤] ، مثل ابى الطيب المتنبى ، والسرى بن احمد الموصلى ، وابى فراس الحمدانى ، وابى العباس النامى ، وابى الفرج الوأواء ، وابى نصر بن نباتة ، وابني كيغلغ ، وابني ورقاء ، وابى حصين الرقي ، وابى الفرج سلامة بن بحر ، والفياض ، وابى القاسم الشيظمى ، وابن الكاتب الشامى ، والشمشاطى ، وابى الفتح ابن جني ، وابى الحسين الناشي ، وابي القاسم الزاهي ، وابى الفرح الببغاء ، والخليع الشامى ، وابى طالب الرقى •

وكانت مصـر ــ التى وردها المتنبى والفارابى ــ من المكانة حيـث يقصدها أمثالهما من الأعلام والمشاهير •

اللغـــة

لا ريب ان الفاربي كان يعرف من العربية ــ في عنفوان سنه مقتبل عمره ــ ماكان يعرفه أنداده الصبيان من مبادئها ، فقد قرأ ــ كمثل كافة أقرانه ــ القـرآن في الكتاب ــ وتعلم الخط ، وحفظ من المفردات ماتعود المؤدبون ــ يومئذ ــ ان يلقنوه الصغار من المتعلمين في البلدان الاعجمية ولكن بلهجة اجنبية او بلسان عربي يخالطه من العجمة ما لا بد منه •

ثم ورد بغداد ، وانتاب مجالسها وهو يحتاج الى اتقان اللغة ، وضبط قواعدها ، وتجويد الخط بها ، واستعمالها في التحدث والمحادثة ، والفهـم

والتفهيم ، فتعلم اللغة العربية واتقنها ودرس بها ، وقدر على التعبير بها عن حاجاته وأفكاره • ثم الف بها كتبه ، ونمق بها نثره ، ونظم بها شعره •

لقد اتخذها لغة التحادث ، ولغة التعليم ، ولغةالتأليف ، وألفاها لغة التعبير عما يختلج في حناياه ، وعما يجيش به صدره ، ويرشح به فكره ، ويوحيه احساسه ، ويفيض به شعوره ، وينفثه قلمه ، ويرفده روعه وقلبه وعقله •

وهكذا أمدته العربية بمادة البيان ، وزودته أساليبها طرائق التفكير والتعبير • وبلغ من مقدرته انه وضع من الاصطلاحات والمواصفات واستعمل من التراكيب والمفردات في فنون المعرفة والعلم ما يصح ان يدرج في معجم لطيف •

الدراسة والاساتذة

بدأ الفارابي من العربية بما لابد منه من القراءة والكتابة فقد حفظ اولا ـ مثل عامة أشباهه ـ القرآن ، وجود مثل سائر أترابه ـ الخط وتلك هى سيرة المتعلمين اجمعين في البلاد الاسلامية كافة • ثم سافر الى بغداد فدرس على يوحنا بن حيلان [٢٥] ، وتتلمذ على متى بن يونس [٢٦] ، وتعلم النحو من ابن السراج [٢٧] •

أما يوحنا بن حيلان فقد أخذ عنه الحكمة وصناعة المنطق [٢٨] وتعلم منه الى اخر كتاب البرهان[٢٩] • وأما متى بن يونس فقد كان تعويل العلماء ببغداد وغيرها من امصار المسلمين بالمشرق على كتبه في المنطق ، اذ كانت قريبة المأخذ كثيرة الشرح[٣٠] • وكان لطيف الاشارة حسن العبارة في تأليفه وكان يستعمل البسط والتذييل ، فأخذ الفارابي طريق تفهيم المعاني الجزلة بالالفاظ السهلة منه • فقد كان يحضر حلقته ، ويستفيد من محاضرته [٣١] •

واما ابن السراج فقد كان الفارابي يجتمع به فيقرأ عليه صناعة النحو • وهو يقرىء ابن السراج صناعة المنطق [٣٢] • وكان ابن السراج هذا ـ أحد الائمة لمشاهير المجمع على فضله ونبله وجلالة قدره في النحو والأدب[٣٣] [٣٤] • فقد قرأ الفارابي العربية على امام الادب العربي في عصره وشيخ النحويين في زمنه • وقرأ الفلسفة والعلوم القديمة على اثنين من كبراء العلماء والحكماء

في ذلك الوقت ، وكانت الكتب التى قرأها مما صنف اولئك الافاضل ، ومما ترجمه النقلة ، ونقله التراجمة الى العربية من الكتب القديمة في الفلسفة ولا سيما كتب ارسطاليس وافلاطون .

كان استاذه ابو بشر متى بن يونس — الذى انتهت اليه رئاسة المنطقيين في عصره — من شيوخ النقلة ، فقد نقل عديدا من الكتب ، وشرح الكتب الاربعة في المنطق التى كان عليها معول الناس في القراءة والدرس — وهى المقولات والعبارة والقياس والبرهان [٣٥] —

وكان لاستاذه ابن السراج المؤلفات المشهورة في النحو — ومنها (كتاب الاصول) — الذى كان اليه المراجع عند اضطراب النقل واختلافه [٣٦]

استفاد الفارابى من التتلمذ على هؤلاء ، والتخرج بهم ، واقتبس من دروسهم ومعارفهم ، واستمد من فوائدهم ومحاوراتهم ، ونحا نحوهم في التفكير والتعبير . فقد تأثر اسلوب متى بن يونس في سهولة البيان ووضوح التعبير ، وأقتدى بهدى ابن السراج في نحوه المنطقي منطقه النحوي .

السفر والتنقل

سافر الفارابى الفيلسوف — كما تقدم اجماله — الى العراق ، وعرج على بغداد ، واقام بمدينة السلام [٣٧] . وارتحل الى حران ولبث فيها برهة [٣٨] ، ورجع — بعد ذلك الى بغداد . ثم غادر بغداد الى الشام في آخر سنة ٣٣٠هـ[٣٩] ولبث في كنف الامير سيف الدولة مدة بحلب[٤٠] وسافر الى مصر سنة ٣٣٨هـ [٤١] [٤٢] . وعاد الى الشام ، ورحل في صحبة سيف الدولة الى دمشق سنة ٣٣٩هـ . وقضى نحبه فيها [٤٣] . وقيل في أخباره أيضا انه كان « يرتحل من دمشق الى عسقلان » [٤٤] . فقد أمضى الطرف الاطول من عمره في العراق ، وقضى السنين التسع الاخيرة من أيامه في سورية ومصر . افتتح شبابه بالعراق من بلاد العرب واختتم شيخوخته بدمشق .

النتاج

ترك الفارابى مايزيد على مائة كتاب في العلم والفلسفة والمعرفة والسياسة والادب واللغة والاجتماع والاخلاق والموسيقى والرياضيات كتبها كلها بالعربية . فقد حمل اللغة العربية الرحيبة — التى وسعت ذلك النتاج الضخم العظيم — جميع آثاره وافكاره .

كان الفارابى يتكلم التركية ، ويعرف الفارسية واليونانية ولكنه الف كتبه بالعربية، لانها لغة التكلم والدراسة والكتابة والتأليف. فقد قرأ بها مختلف موضوعات المعرفة ، ووجد فيها مصادر العلم . وكان ماطلع عليه من تراث اليونان وفلسفة الاقدمين مترجما بها منقولا اليها . فقد احاط بتلك الذخائر من الفكر الانسانى محررة باللغة العربية ، مدونة بالاسلوب العربي،محفوظة باللسان العربي المبين .

واذا استعمل بعض المؤلفين شيئا من الكلمات الاعجمية أو المعربة في بعض تآليفه فليس في مؤلفات الفارابي كلمة عجمية ، ولا تعبير مستعجم ، لقد قرأت ماوصل الى مما طبع من آثاره ، وتصفحت مارأيت من مخطوطات كتبه ، وهى جميعا عربية البيان والعبارة والاسلوب والمفردات واذا كان في الموسيقى الكبير ـ مثلا ـ بعض الكلمات اليونانية فقد اوردها مع الاصطلاحات العربية للايضاح دالا على معرفته وفضله .

وقد نسبت اليه رباعيتان من الدوبيت في الفارسية [٤٥] ، واجاب باللغة الفارسية ـ أيضا ـ عن بعض الأسئلة ولايجاوز ذلك بضعة سطور [٤٦] .

ولم يكتف الفارابي بتدوين مؤلفاته بالعربية ـ ومؤلفاته كلها عربية العناوين والمضامين ـ بل وضع ـ كأنه مجمعي ـ عشرات الاصطلاحات وصاغ واستعمل مئات الألفاظ العربية للتعبير عن المفاهيم العلمية والفلسفية والمنطقية والاجتماعية والموسيقية .

هذا نتاج الفارابي عربي العبارة والتأليف والأداء . حفظت العربية مادته وأدته الى الناس. وكان القرآن ـ الكتاب العربي الاول ـ ينبوعه الاول. قرأ هو العلم بالعربية ، وعلمه بالعربية ، والفه بالعربية ، وأخرجه للناس بالعربية .

الادب

اذا كان الادب أعلى انواع النتاج ، فانه اعمق وجوه الافصاح عن اغراض الفكر ، واوضح الوان البيان عن خطرات النفس ، وأدق أساليب التبيين عن سرائر القلوب ولواعج الصدور .

واذا كان الدعاء أصدق اجناس الكلام ، واقرب أفانين التعبير عن النفس

الى النفس ، فقد قضت العادة أن يخاطب الانسان ربه بلسانه ، ويناجى الله بلغته ــ وليس أقرب الىالانسان من لغته اذا اشتد به البلاء ، واحتاج الى الدعاء ، وليس أوضح منها تبيانا عنه اذا بكى بكاء الحزين ، وتململ في موضع المناجاة • وليس أدل منها على عميقات غيوب الباطن اذا اقشعرت الجلود تقاة ، وبكت العيون خيفة ، ورجفت القلوب وجلا • فان ذلك حاجة انسانية خاصة جدا لاتقوم بها غير لغة الام •

ولقد كانت العربية للفارابى بمنزلة لغته ، بل كل لغته في مواطن الدقة اذا ساوره الحزن • وكانت لغته في مظان الحاجة اذا تخالجته الهموم • وكانت لغته اذا تضرع ، وكانت لغته اذا تبتل ، وكانت لغته اذا اقبل بوجهه الى الله ، واذا وفد برجائه الى منتهى مطلب الحاجات •

لقد كتب ادبه بالعربية ، ونظم شعره بالعربية ، وصاغ أوعيته بالعربية • فهي عنده لغة النطق والتعبير ، والشعور والتفكير •

البداية والنهاية

ولد الفارابي في بلاد دخل اهلها في ظل العرب ودين الله منذ الفتح ونشأ في بلدة عربية الرسوم والعادات تلازم اهلها العربية من المهد الى اللحد• يولد الطفل فيكبر بالعربية ويهلل في اذنه يوم ولدا وينشأ فيقرأ القرآن وهو صبي ، ويتعلم الكتابة وهو يافع • ويسمع الأذان اذا دلكت الشمس ، واذا عسعس الليل ، واذا تنفس الصبح ، واذا جلى النهار • ثم يودع بالتكبير يوم يموت كما ولد •

وعاش في بلاد والعربية لاظل الا ظلها • فأمضى حياته بالتنقل في العراق والشام ومصر • ومات اخيرا في دمشق • ولد في بلدة دخلها العرب والعربية، ونشأ في مركز العرب والعربية ، وتوفى في موئل العرب والعربية ، فصلى عليه امير العرب ، ودفنه في تراب العرب •

فاذا كانت النشأة عربية ، واللغة عربية ، والموطن عربيا ، والدين عربيا ، والمجتمع عربيا ، والثقافة عربية ، والنتاج عربيا • واذا كانت البداية عربية والنهاية عربية ، لم يبق غير العظام ، ولم يبق الاصورة واللحم والدم • وقد اراد الله ــ تعالى ــ ان يموت الفارابى في ارض العرب ، وان يضطم على جثمانه تراب العرب ، وان يحيي ذكره العراق وهو مركز العروبة ومناط العرب •

المصادر :

(١) النهاية ج١ ص٥

(٢) القرآن / سورة آل عمران ١١٠

(٣) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٩٧

(٤) فتوح البلدان ص ٤٢٨

(٥) فتوح البلدان ص ٤١٠

(٦) فتوح البلدان ص ٤١٤

(٧) فتوح البلدان ص ٤١٢ ، ولاحظ اسكان القبائل ـ أيضا ـ ص ٤٢٨

(٨) فتوح البلدان ص ٤١٧

(٩) فتوح البلدان ص ٤١٧

(١٠) فتوح البلدان ص ٤٢٠

(١١) فتوح البلدان ص ٤٢١

(١٢) فتوح البلدان ص ٤٢٩

(١٣) فتوح البلدان ص ٤٣٠

(١٤) فتوح البلدان ص ٤٢٩

(١٥) فتوح البلدان ص ٤٣٤

(١٦) فتوح البلدان ص ٤٣٧

(١٧) فتوح البلدان ص ٤٣٧ ولاحظ منتقلة الطالبيين ص ٣١٢ ـ ٣١٣ ، وسر السلسلة العلوية ص ٤٧و٩٩ ، وبحر الانساب ص ٣٤و٣٨و٦٣ و ٢٢١ و ٢٢٢

(١٨) ديوان الأدب ج١ « التصدير » ص ٣٩

(١٩) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣١

(٢٠) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣١

(٢١) الموسيقى الكبير ص ١١٧٥

(٢٢) الموسيقى الكبير ص ٨٧٤

(٢٣) يتيمة الدهر ج١ ص ١٢

(٢٤) يتيمة الدهر ج١ ص ١٥ ــ ١٦

(٢٥) طبقات الامم ص ٥٣ ، واخبار الحكماء ص ١٨٢ ، ومختصر الدول ص ٢٩٥ ، وعيون الانباء ج٣ ص ٢٢٦

(٢٦) وفيات الأعيان ج٤ ص ٢٣٩

(٢٧) عيون الأنباء ج٣ ص ٢٢٧

(٢٨) طبقات الامم ص ٥٣ ، وأخبار الحكماء ص ١٨٢

(٢٩) عيون الانباء ج٣ ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦

(٣٠) اخبار الحكماء ص ١٨٣

(٣١) وفيات الأعيان ج٤ ص ٢٣٩

(٣٢) عيون الانباء ج٣ ص ٢٢٧

(٣٣) وفيات الأعيان ج٣ ص ٤٦٢

(٣٤) وفيات الأعيان ج٣ ص ٤٦٢ ــ ٤٦٣

(٣٥) ألفهرست ص ٣٦٨ ــ ٣٦٩ ، ولاحظ ص ٣٤٨ ، و ٣٤٩

(٣٦) وفيات الأعيان ج٣ ص ٤٦٢ ــ ٤٦٣ . ولاحظ ترجمة ابن السراج في طبقات النحويين واللغويين ص ١٢٢ ــ ١٢٥ ، ومعجم الادباء ج١٨ ص ١٩٧ ــ ٢٠١ ١ وانباه الرواة ج٣ ص ١٤٥ ــ ١٤٩ ، ووفيات الاعيان ج٣ ص ٤٦٢ ــ ٤٦٣ ، والبلغة ص ٢٢٢ ــ ٢٢٣ ، وبغية الوعاة ج٢ ص ١٠٩ ــ ١١٠

(٣٧) اخبار الحكماء ص ١٨٢ ، وعيون الانباء ج٣ ص ٢٢٣ ، ووفيات الأعيان ج٤ ص ٢٣٩ .

(٣٨) وفيات الاعيان ج٤ ص ٢٣٩

(٣٩) اخبار الحكماء ص ١٨٣ ، وعيون الانباء ج٣ ص ٢٣١

(٤٠) اخبار الحكماء ص ١٨٣ . وفي وفيات الأعيان ج٤ ص ٢٤٠ انه عاد من مصر الى دمشق واقام بها وسلطانها يومئـذ سيف الدولة . وفي وفيات الاعيان ج٤ ص ٢٤٠ « سافر من بغداد الى دمشق . ولم يقم بها ثم توجه الى مصر » .

(٤١) عيون الانباء ج٣ ص ٢٢٤

(٤٢) يستفاد من قول ابن اصيبعة ، ان الفارابى عمل فصول كتاب المدينة الفاضلة بمصر سنة ٣٣٧ ، انه كان فيها ــ أيضا ــ في تلك السنة .

(٤٣) اخبار الحكماء ص ١٨٣ ، وعيون الانباء ج٣ ص ٢٢٤ و ٢٢٦

(٤٤) تتمة صوان الحكمة ص ١٩

(٤٥) مجمع الفصحا ج١ ص ٢٠٧ ، ومطرح الانظار في تراجـم اطبـاء الأعصار ص ١٧١ ، وآثار عجم ص ٤٤ ــ ٤٥ ،

(٤٦) تراجع كتاب الملة ونصوص اخرى ص ١٠١ و ١٠٢ و ١٠٩ و ١١٠

الفارابي في العراق : عرض ببليوغرافي

للسيد عبدالحميد العلوجي ــ العراق

في مصادرنا العربية مؤشران تاريخيان ، استقر أحدهما على ان ابا نصر الفارابي استوطن بغداد عاصمة الخلافة العباسية في سنة ٣١٠ للهجرة ، وهو يناهز الخمسين من العمر • واستقر الثاني على انه استوطنها سنة ٣٠٠ وهو في حدود الاربعين (مع مراعاة أن ولادته كانت سنة ٢٦٠ للهجرة / ٨٧٤ ميلاديـــة) •

والخلاف في تحديد هذا التبغدد يؤدي الى ان الفارابي ــ على كــلا القولين ــ حل ببغداد ايام التدخل الاجنبي في شؤون الخلافة العباسية على عهد الخليفة المقتدر بالله (الذي تولى الخلافة ثلاث مرات : احداهـــا ســنة ٩٠٨ م ، والثانية ٩٠٨ ــ ٩٢٨ ، والثالثة ٩٢٩ ــ ٩٣٢) •

وفي بغداد اتيحت له فرص الدراسة ، فعكف على الطب والموسيقـــى والعلوم (ولا سيما الفلك) والرياضيات (الحساب والهندسة) • وشــاء ان يتعلم اللغة العربية ، ويتبسط فى النحو والبلاغة من خلال الحلقات التي كان يعقدها ابن السراج (المعروف بتوفيقه بين مدرستي الكوفــة والبصرة في

النحو) • اما المنطق الشكلي فقد تلقاه من يوحنا بن حيلان (الـذي كان موجودا في بغداد سنة ٢٩٥ هـ / ٩٠٨ م) وقد أضاء الباحث العراقي الدكتور يوسف حبي علاقة هذا الاستاذ الكبير بالفارابي في بحث رصين سيظهر بعنوان « يوحنا بن حيلان : معلم الفارابي في المنطق » في مجلة المؤرخ العربي (التي ستصدر قريبا في بغداد) • ثم درس الفلسفة والمنطق ايضا على ابي بشر متى بن يونس (وهو اشهر النساطرة بين مترجمي الكتب اليونانية في بغداد ، وقد توفي سنة ٣٢٩ هـ / ٩٤٠ م) •

وقد تمخضت حياة الفارابي في عاصمة الخلافة عن نشاط فكري لامـع في حقول التأليف والشرح والترجمة ، وبات من المؤكد انه وضع خلال المدة التي قضاها في بغداد عددا كبيرا من الرسائل العلمية والفلسفية ، وشـرع بتأليف « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، وانتهى من تصنيف كتابيه الشامخين « الموسيقي الكبير » و « احصاء العلوم » • وبذلك توطدت سمعته الثقافية ، وتهافت عليه الطلاب ينهلون منه ضروب المعرفة ، وكان ابو زكريا يحيى بـن عدي ابرز تلامذته (ومن المعروف ان رئاسة الطب انتهت الى هذا التلميذ في زمانـه) •

والجدير بالتنويه في حياة الفارابي البغدادية انه نهض بتفنيـد آراء الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي (المتوفى سنة ٣١١هـ / ٩٢٣ م) التي تعتمد على النظرية الذرية وخلق العالم ، كما الزم نفسه بالرد على ابن الراوندي في بعض مذاهبه •

وامتد تأثير الفارابي على انشط مؤلفي القرن الرابع الهجري (= القرن العاشر الميلادي) كأخوان الصفا والمسعودي ومسكويه وابي الحسـن العامري • وشاعت مؤلفاته في العراق شيوعا منقطع النظير بحيث تسابـق العلماء على تدريسها وشرحها وكتابتها بأيديهم حرصا على سلامتها من اوهام النساخ • وقد عرفنا ان الطبيب البغدادي احمد بن محمد بن الطيب (المقتول

سنة ٢٨٦هـ / ٨٩٩ م) نقل بخطه كتاب « الخطابة » للفارابي ، واشـار مؤرخو الادب الطبي العربي الى ان عبداللطيف البغدادي (المتوفى سنـة ٦٢٩ هـ / ١٢٣١ م) اثقل بالحواشي كتاب الثمانية المنطقية وكتاب البرهان (وكلاهما للفارابي) • وكان علامة زمانه في الطب كمال الدين موسى بن يونس (المتوفى سنة ٦٣٩ هـ / ١٢٤٢ م) يدرس مصنفات الفارابي فى مدينة الموصل العراقية •

وفي سنة ٣٣٠ هـ / ٩٤٢ م غادر الفارابي بغداد الى حلب • ويمكننا ان نقرر في ضوء هذا التاريخ انه عاش في بغداد ثلاثين سنة (وفي رواية اخرى : عشرين) • وبديهي انه اتى على هذه المدة الطويلة دائبا على التعلم والتعليم والتأليف والترجمة ، زاهدا ، لا يحتفل بمكسب ولا بمسكن ، سعيدا برعاية العراق خلافة وشعبا ، مغبوطا بما قدم للفكر العربي من نتاج •

ورغم هذه الهجرة لم تخمد ذكرى ابي نصر في قلوب العراقيين •• فقد اطلق اسمه على احد الملاهي الموسيقية ببغداد والبصرة في الثلاثينات من هـذا القرن . وفي شتاء سنة ١٩٥٠ طالب الرأي العام العراقي بواسطة الصحف البغدادية بالدعوة الى الاحتفال بذكراه الالفية (كما ظهر ذلك جليا فى جريدة العالم العربي وجريدة العزة خلال ١٣ ــ ١٨ كانون الاول ١٩٥٠) • وفي ايامنا الراهنة اطلق اسمه على احدى قاعات الدراسات العليا في كلية الهندسة وعلى احدى المدارس الابتدائية في بغداد ، وعلى أكلة شعبية معروفة يتعاطى بيعها احد المطاعم البغدادية وعلى احد شوارع بغداد •

وحين تعاونت بغداد وموسكو وآلما ــ آتا على الاحتفال بذكراه الالفية ، وجد هذا التعاون صداه في صحافتنا الفصلية والشهرية واليومية • وحسبنا في هذا الصدد ما نشرته جريدة الجمهورية (اعداد : ١٧ آب ١٩٧٣ و ١٠ نيسان و ٢٠ مايس ١٩٧٥) وجريدة الثورة (عدد ١٧ نيسان ١٩٧٤) وجريدة طريق الشعب (عدد ١٠ شباط ١٩٤٧) ومجلة البلاغ (العدد الثاني من سنتها

الخامسة ١٩٧٤) ومجلة المورد (التي تصدرها وزارة الاعلام العراقية) التي ظهر عددها الثالث من مجلدها الرابع ١٩٧٥ م ، خاصا بالفارابي •

وكان للعراقيين في مواجهة الفارابي نشاط فكري جدير بالثناء ، فقد نهض الدكتور محسن مهدي بتحقيق بعض مؤلفات الفارابي ورسائله ، ومنها : الابانة عن غرض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة (بيروت ١٩٦٠) ، والالفاظ المستعملة في المنطق (بيروت ١٩٦٨) وتحصيل السعادة (١٩٦١) وكتاب الحروف (بيروت — دون تاريخ) وفلسفة ارسطوطاليس واجزاء فلسفته ومراتب اجزائها والموضع الذي منه ابتدأ واليه انتهى (بيروت ١٩٦١ (وقوانين صناعة الشعر (١٩٥٩) وكتاب الملة (بيروت ١٩٦٨) وكتاب الواحد والوحدة (لا يزال قيد الطبع) • كما نشر الشيخ محمد رضا الشبيبي كتاب احصاء العلوم فى مجلة العرفان (اعداد السنة السادسة ١٩٢١)•

ومن العراقيين الذين خصوا الفارابي بمؤلفات مستقلة : الدكتور حسين علي محفوظ في كتابيه « الفارابي : سيرته وآثاره وآراؤه » (لا يزال مخطوطا) و « الفارابي في المراجع العربية » (بغداد ١٩٧٥) ، وكذلك الدكتور محسن مهدي في كتابه Al-Farabi Circa 870-950 History of Political Philosophy. المطبوع في مدينة شيكاغو سنة ١٩٦٣ •

ولعدد كبير من العراقيين مؤلفات مبسوطة على موضوعات متنوعة ، اشار فيها اصحابها الى الفارابي اشارات نافعة تعرف به او بمركزه في الحضارة العربية • ومن هؤلاء الدكتورة آمنة صبري مراد في كتابها « لمحات من تاريخ الطب القديم » (القاهرة ١٩٦٦) ، وعزالدين ابن الاثير في الكامل (حوادث سنة ٣٣٩ هـ) ، والمختار بن الحسن بن بطلان (المتوفى سنة ١٠٦٦م) في : دعوة الاطباء (الاسكندرية ١٩٠١ حيث اقتبس نصوصا من مؤلفات الفارابي ، مثل : مختصر الفصول الفلسفية ، وعيون المسائل ، وفصوص الحكمة) ، واحمد حامد الصراف في كتابه « عمر الخيام : الحكيم الرياضي

الفلكي النيسابوري » (بغداد ١٩٦١) ، والدكتور احمد سوسة في كتابه « الشريف الادريسي في الجغرافية العربية » (بغداد ١٩٧٤) ، والدكتور احمد مطلوب في كتابه « القزويني وشروح التلخيص » (بغداد ١٩٦٧) ، والدكتور جواد علي في مقدمته لكتاب النغم ليحيى بن علي المنجم (بغداد ١٩٥٠) ، وحبيب السيد سلمان الخطيب في كتابه « من تراث الشيعة » (النجف ١٣٨٥ هـ) ، والدكتور حسام محيي‌الدين الالوسي في كتابه « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » (بغداد • دون تاريخ) ، والدكتور حسين امين في كتابه « الغزالي فقيها وفيلسوفا ومتصوفا » (بغداد ١٩٦٣) ، والدكتور حسين علي محفوظ في كتابه « معجم الموسيقى العربية » (بغداد ١٩٦٤) ودرويش المقدادي في كتابه « تاريخ الامة العربية » (بغداد ١٩٣٩) ، والدكتور رزوق فرج رزوق في كتابه « الياس ابو شبكة وشعره » (بيروت ١٩٥٦) ، ورفائيل بابو اسحق في كتابه « احوال نصارى بغداد في عهد الخلافة العباسية » (بغداد ١٩٦٠) ، والدكتور روفائيل بيداويد في كتابه « وجه الغزالي الصحيح » (الموصل ١٩٦٠) ، وزكريا يوسف في مقدمته لكتاب « كمال ادب الغناء » (المنشور فى مجلة المورد ، العدد الثاني ، المجلد الثاني ١٩٧٣) ، وشمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري في كتابه « نزهة الارواح وروضة الافراح » (لا يزال مخطوطا) ، والدكتور صبحي انور رشيد في كتابه « الآلات الموسيقية في العصور الاسلامية » (بغداد ١٩٧٥) ، وعباس العزاوي في كتابه « تاريخ الادب العربي في العراق» (بغداد ١٩٦٠) والدكتور عبدالحميد عرفان في كتابه « دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية » (بغداد ١٩٦٧) ، وعبدالحميد العلوجي في كتابه «تاريخ الطب العراقي » (بغداد ١٩٦٧) وضمن دفاعه عن التراث العربي (طبعة وزارة الاعلام العراقية سنة ١٩٧٣ وبعثت به الى ممثل العراق في اليونسكو بباريس) ، وعبدالرحمن نورجان الايوبي في كتابه « رسالة وجيزة في ابن رشد وفلسفته » (بغداد ١٩٥٨) ، وعبدالرزاق الهلالي في كتابه « زكي مبارك فى العراق » (بيروت ١٩٦٩) ، وعبدالكريم العلاف في كتابه « الطرب عند العرب » (بغداد ١٩٦٣) ، وعبدالمنعم الغلامي في كتابه « مآثر العرب

والاسلام في القرون الوسطى » (الموصل ١٩٤٠) ، والدكتور علي جواد الطاهر في كتابه « ملاحظات على الموسوعة العربية الميسرة » (بغداد ١٩٧٠) ، والمطران غريغوريوس بولس بهنام في كتابه « الفلسفة المشائية في تراثنا الفكري » (الموصل ١٩٥٨) ، والدكتور فاضل زكي محمد في Faundations of Arabic - Islamic Political Thought. (بغداد ١٩٦٤) ، وفؤاد البعلي في كتابه « فلسفة اخوان الصفا الاجتماعية والاخلاقية » (بغداد ١٩٥٨) ، والدكتور كامل مصطفى الشيبي في كتابه « الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري » (بغداد ١٩٦٦) ، والدكتور محسن مهدي في بحثه Al-Farabi, Abu Nasr Mohammed المنشور في Encyclopedia International (نيويورك ١٩٣٦) ، ومحمد بحر العلوم في كتابه « الكندي : الرائد الاول للفلسفة الاسلامية ومفخرة الفكر العربي » (النجف ١٩٦٧) ، ومحمد الخليلي في كتابه « معجم ادباء الاطباء » (النجف ١٩٤٦) ومحمد كاظم الطريحي في كتابه « ابن سينا » (النجف ١٩٥٠) ، والدكتور مدني صالح في كتابه « الوجود : بحث في الفلسفة الاسلامية » (بغداد ١٩٥٥) ، والمسعودي علي بن الحسين في كتابه « التنبيه والاشراف » (ليدن ١٨٩٣) ، والدكتور مصطفى جواد في مقدمته لكتاب الفتوة لابن المعمار البغدادي (بغداد ١٩٦٠) ، والدكتور مهدي المخزومي في كتابه « الدرس النحوي في بغداد » (بغداد ١٩٧٥) والدكتور ناجي معروف في كتابه « المدخل في تاريخ الحضارة العربية » (بغداد ١٩٦٦) .

ووضع عدد من الباحثين العراقيين دراسات خاصة بالفارابي ومحاضرات معدة للمهرجان الالفي لفيلسوفنا العبقري . ومن بين هؤلاء : الدكتور ابراهيم السامرائي في بحثه « الفارابي وعلم اللغة » (محاضرة اعدت لاحتفال الما ـ آتا بالفارابي) ، والدكتور جعفر آل ياسين في بحثه « الينابيع الاولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي » (القي في احتفالات الما ـ آتا) ، والدكتور حسين علي محفوظ في بحثه « اثر احصاء العلوم في نشوء دوائر المعارف وظهور الموسوعات » (قيد الطبع) وبحثه الآخر « العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته وتتاجه » (من محاضرات مهرجان الما ـ آتا) ،

وزاهدة ابراهيم في بحثها « تصنيف العلوم عند الفارابي » (سيظهر فى مجلة مكتبة الجامعة التي تصدرها جامعة الكويت) ، وسلمان هادي الطعمة في بحثه « الفارابي : حياته وآثاره » (لا يزال مخطوطا لدى صاحبه) ، وعبد الجبار داود البصري في بحثه « مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر » (محاضرة اعدت لاحتفالات الما ـ آتا) ، وعبدالحميد العلوجي في بحثه « الفارابي في العراق : عرض ببليوغرافي » (من محاضرات مهرجان آلما ـ آتا) ، والدكتور ناجي معروف في بحثه « مكانة الفارابي في الحضارة العربية الاسلامية » (محاضرة اعدت لمهرجان الفارابي في بغداد) ، وهاشم الطعان في بحثه « الفارابي ومدينته الفاضلة » (اعده سنة ١٩٧٣) .

واسهم البحث العراقي في الحقل الببليوغرافي حيال الفارابي بنشاط يثير الدهشة ، فقد المع الى مؤلفاته ابن النديم محمد بن اسحاق في كتابه « الفهرست » (ليزيك ١٨٧١ ـ ١٨٧٢) ، واسماعيل باشا البغدادي في كتابه « هدية العارفين اسماء المؤلفين وآثار المصنفين » (استانبول ١٩٥٥) ، والسيد حسن الصدر في كتابه « تأسيس الشيعة لفنون الاسلام » (بغداد ١٩٥١) . ووضع الدكتور حسين علي محفوظ (ببليوغرافيا الفارابي في المصادر العربية والفارسية » (لا يزال مخطوطا) وكتابا آخر بعنوان « الفارابي فى المراجع العربية « (بغداد ١٩٧٥) ووضع ايضا بالاشتراك مع الدكتور جعفر آل ياسين كتابا بعنوان « مؤلفات الفارابي » (بغداد ١٩٧٥). واشار الى عدد من مؤلفات الفارابي خلدون الوهابي في كتابه « مراجع تراجم الادباء العرب » (بغداد ١٩٦٢) ، وزاهدة ابراهيم وعبدالكريم الامين في كتابهما « دليل المراجع العربية » (بغداد ١٩٧٠) . ونشر صالح مهدي العزاوي بحثا بعنوان « ما كتب عن الفارابي في المصادر العربية والمعربة » في مجلة المورد (العدد الرابع ، المجلد الثاني ١٩٧٣) . وذكر عبدالجبار عبد الرحمن « احصاء العلوم للفارابي » في كتابه « دليل المراجع العربية والمعربة » (البصرة ١٩٧٠) . واشار عبدالحميد العلوجي الى عدد كبير من مؤلفات الفارابي المخطوطة والمطبوعة في كتابه « رائد الموسيقى العربية » (بغداد ١٩٦٤) وكتابه « عطر وحبر » (بغداد ١٩٦٧) وبحثه « الفارابي في العراق : عرض ببليوغرافي » (من محاضرات احتفال آلما ـ آتا) وكتابه « المرشد الى

النناج الموسيقي » (بغداد ١٩٧٥) • ونشر كوركيس عواد وأخوه ميخائيل عواد بحثهما « رائد البحث عن الفارابي » في مجلة المورد (العدد الخاص بالفارابي ، وهو العدد الثالث ، المجلد الرابع ١٩٧٥) • كما نشر الدكتور محسن مهدي بحثه "Al-Farabi Bibliography" في
معجم السيرة العلمية Dictionary of Scientific Biography

(نيويورك ١٩٧١) • وأشار الى طائفة من مؤلفات الفارابي الشيخ محمد حسن آغا بزرك في كتابه « الذريعة الى تصنيف الشيعة » (النجف ١٩٣٦ ــ ١٩٥٩) ، والدكتور داود الجلبي في كتابه « مخطوطات الموصل » (بغداد ١٩٢٧) ، وحميد مجيد هدو في كتابه « مخطوطات خزانة جامعة مدينة العلم في الكاظمية » (بغداد ١٩٧٣) •

وفي المؤلفات المترجمة الى اللغة العربية بأقلام بعض العلماء العراقيين وردت اشارات عديدة الى الفارابي ، أو اختص بعضها بالفارابي • فقد ترجم الدكتور اكرم فاضل عن الفرنسية بحثا للمستشرق الفرنسي روجيه ارنالديز بعنوان « ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي » ونشر في مجلة المورد (عدد الفارابي الخاص ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، وترجم الدكتور جليل كمال‌الدين عن اللغة الروسية بحثين ، احدهما بعنوان « الفارابي بين مناطقة عصره » للمستشرق السوفيتي آ • او • ماكوفيلسكي ، والآخر بعنوان « النظرات الفلسفية والاجتماعية السياسية عند الفارابي » للمستشرق السوفيتي س • ن • غريغوريان ، ونشر الاثنان في مجلة المورد (عدد الفارابي الخاص ، المجلد الرابع ١٩٧٥) • وهناك اشارات الى الفارابي في كتاب « علم التاريخ عند المسلمين » للمستشرق الاميركي فرانز روزنثال ، ترجمة الدكتور صالح احمد العلي (بغداد ١٩٦٣) ، وفي كتاب « تاريخ الادب العباسي » للمستشرق الانكليزي رينولد نيكلسون ، ترجمة الدكتور صفاء خلوصي (بغداد ١٩٦٧) ، وفي كتاب « بلدان الخلافة الشرقية » للمستشرق الانكليزي گي لسترنج ، ترجمة كوركيس عواد وبشير فرنسيس (بغداد ١٩٥٤) ، وفي كتاب « انتقال علوم الاغريق الى العرب » للمستشرق الانكليزي دي لاسي اوليري ، ترجمة متي بيثون ويحيى الثعالبي (بغداد ١٩٥٨) ، وفي كتاب « الاسلام الصراط المستقيم » باشراف المستشرق

الاميركي كينيث و . مورغان . ترجمة محمود عبدالله يعقـوب (بغـداد ١٩٦١) . وترجم الدكتور يوسف حبي مادة (الفارابي) من دائرة المعارف الاسلامية الى اللغة العربية ، ونشرها في مجلة المورد (عدد الفارابي الخاص ، المجلد الرابع ١٩٧٥) .

ولعدد من الباحثين والعلماء العراقيين بحوث ودراسات ومقالات تناولت الفارابي من جميع جوانبه الفكرية ، وقد ظهرت في الجرائد والمجلات العراقية والعربية ومن اشهرها دراسة الدكتور ابراهيم السامرائي « من قراءة في كتب المنطق للفارابي » (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابـع ١٩٧٥) و « العقل عند الفارابي » لاحمد حمودي السامرائي في (مجلـة المعرفة ـ بغداد ، عدد ١٥ كانون الاول ١٩٦٢) ، ومسرحية « المعلم الثاني » لجميل الجبوري في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الحكم الصالح في نظر الفارابي » لسليم طه التكريتي في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، . و « الفارابـي والمدينة الفاضلة » لسهيل قاشا في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي شاعر وفيلسوف » للسيد صادق هادي الحسني في (مجلة الغري ـ النجف ، المجلد ٧ ـ ٨ ، ١٩٤٦ ـ ١٩٤٧) ، و « الفارابي : حياته وشعره » لصالح مهدي العزاوي في (مجلة المـورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي واثره علـى الفكر الاوربي » لصبيح صادق في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي في الشرق والغرب ومكانته في الفلسفة الاسلامية » ثم « الفارابي في العالم الاسلامي وفي اوربة » لضياء الديـن الدخيلي في (مجلة الرسالة ـ القاهرة ، المجلد ١٩ ، ١٩٥١) ، و « الفارابي والآلات الموسيقية المشهورة في بغداد » لعبدالامير الصراف في (مجلـة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي انسانا شريفا » لعبدالحميد العلوجي في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و «الفارابي وملامح من شخصيته العلمية في الاندلس» للدكتور محسن جمال الدين في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابـي ،

المجلد الرابع ١٩٧٥) و « الفارابي في دراسات المستشرقين » له ايضا ، في (مجلة البلاغ ، العدد الخامس ، ١٩٧٥) و"Al-Farabi Against Philoponus' للدكتور محسن مهدي في مجلة دراسات الشرق الادنى Journal of Near Eastern Studies, Vol. XXVI, 1967 و « مقدمة عن الفارابي » و « احصاء العلوم للفارابي » لهادي العلوي في (مجلة الثقافة الجديدة ـ بغداد ١٩٧٢ و ١٩٧٣) ، و « الفارابي وتعليمه الاجتماعي » للدكتور يوسف حبي في (مجلة المسرة ـ لبنان ، المجلد ٦١ ، ١٩٧٥) ، و « الفارابي أول من وضع نظريات الموسيقى » ليوسف خاشو في (جريدة الجمهورية ـ بغداد ، عدد ١٠ حزيران ١٩٧٥) .

وخص عدد من الباحثين العراقيين الفارابي بنبذ موجزة (واحيانا مفصلة) ضمن بحوث ومقالات نشروها في المجلات ، مثل : ابراهيم الخال فى بحثه « ابن رشد فيلسوف العرب الاكبر » (مجلة الاقلام ـ بغداد ، العدد الخامس ، كانون الثاني ١٩٦٥) ، والدكتور احمد مطلوب في بحثه « أثر الفلسفة في البلاغة » (مجلة المعلم الجديد ـ بغداد ، المجلد ٢٤ ، ١٩٦١) ، وسليم طه التكريتي في بحثه « دور الفكر العربي في الثقافة العالمية » (مجلة الاقلام ـ بغداد ، العدد الثاني ، المجلد الاول ١٩٦٤) وبحثه « العنصر العربي والحضارة الاسلامية » (مجلة الاقلام ـ عدد شهر مايس ١٩٦٥) ، والدكتور عبدالرزاق مسلم في بحثه « من تاريخ الفكر الفلسفي العربي » (مجلة المربد ـ البصرة ، العدد الاول ، المجلد الاول ١٩٦٨) ، وعبدالكريم العلاف في بحثه « كتب العرب فى الموسيقى » (مجلة الاقلام ـ بغداد ، العدد التاسع ، المجلد الاول ١٩٦٥) ، وغالب الناهي في بحثه « ابن طفيل » (مجلة العدل ـ النجف ، العدد ١٩ ـ ٢٠ ، ١٩٦٦) ، والدكتور ناجي التكريتي في بحثه « الفلسفة الخلقية عند ابن سينا » (مجلة المورد ، العدد ٣ ـ ٤ ، المجلد الاول ١٩٧٢) .

ذلكم هو رصيد الباحثين والعلماء العراقيين في مواجهة الموروث العربي الذي تركه لهم ابو نصر الفارابي . وهو ـ لا ريب ـ رصيد يدل على وفائهم لذكرى فيلسوف عظيم احب العراق وعاش في بغداد حوالي ربع قرن . واني لعلى ثقة بأن ذكراه ستمكث خالدة في عقولهم وافئدتهم ، وستحفزهم الى المزيد من النتاج الذي سيضيء الفارابي حياة وفكرا .

نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي وفكره

الدكتور علي سامي النشار ــ مصر

ان ما يلقاه الباحثون في فلسفة الفارابي او في الفارابي نفسه منذ بدأت الدراسات العلمية فيه هو اشكال او ما يعبر عنه بالمنحنى الشخصي لحياة فيلسوف او متفلسف او لفلسفته ولفكره . ما زلنا حتى الان نحاول تقييم فلسفته ووضعها في نسق و نحاول ان نجد فيه النسق الذي يتابعه كل فيلسوف في فلسفته فهل هناك حقا في الفارابي هذا النسق ؟ او بمعنى آخر هل نحن امام فيلسوف متكامل المذهب او امام دارس او معلم لفلسفته بحيث ينطبق عليه تماما مصطلح المعلم الثاني . هل كان الفارابي مرددا لمن كان قبله ؟ هل كان مبدعا جزئيا او كليا ؟ هل استطاع ان ينفذ الى اعماق الفكر الهيلليني . هل مزج وخلط بدون وعي ام كان على وعي وعلى فهم بما فعل . هل كان يمثل وجهة نظر خاصة ام كان ينبثق عن المجتمع كما قيل فيما يخص دراساته السياسية الفلسفية واخيرا هل كانت كل كتبه على طريقة واحدة ام انه كان يكتب كمعلم من ناحية فيعرض في كتبه التي كتبها من هذه الوجهة من النظر فلسفة الاقدمين كما وصلت اليه ثم كتب من ناحية ثانية فلسفته في كتب اخرى عبر فيها عن آرائه هو كفيلسوف اسلامي . ثم اين هذا الحصر الشامل لكتبه واين تصنيفها تصنيفا علميا منهجيا . واخيرا من هو الفارابي الى اي جنس ينتمي هل هو حقا تركي ام فارسي ام عربي كما تذهب الدراسات الحديثة .

نحن نعلم ان الفلسفة اليونانية سواء في صورتها المشوهة التي نقلت بها الى العالم الاسلامي او صورتها الحقيقية التي كانت بلا شك مضمنة في

مخطوطاتها القديمة لم تدخل الى العالم الاسلامي بل ادخلت ، لم تنقل بل نقلت وسواء اكانت مؤامرة على الاسلام او لم تكن فانها تناثرت من قاع دوامة الحياة الهيلينية وفلسفتها وانفجرت في العالم الاسلامي ومن وجهة نظر اخرى تختلف عن وجهة نظر الادخال والدخول كانت هناك مراكز فلسفية في العالم الاسلامي اي ان الفلسفة كانت ايضا موجودة في مراكز مزدهرة قبل دخول الاسلام ، كما هو معلوم ـ ووصل هذا التراث كله الى الفارابي . فكيف وصل وكيف تناول الفارابي الفلسفة وكيف تكون منهجه سألقي نظرة موجزة مركزة على اقوال بعض الباحثين في هذا الموضوع ثم اضع افتراضا شديدا ولعل شبابنا العلماء ان يبحثوا هذا الفرض الجديد في ضوء الوثائق التي تصل اليهم تباعا والتي لن يسعفنا العمر بفحصها .

الاحظ ان محاولة الفارابي في ما يقال له ان له منهجا توفيقيا يشتمل على ان الحقيقة واحدة ولا اختلاف فيها في نهاية الامر وان المعصومين من القدماء ما كانوا يختلفون قط . وقيل ان منهجه فى هذا كان منهجا باطنيا يرى ان الخلاف في الظاهر وان نسيج الحقيقة في الباطن لا اختلاف فيه . اذا اخذنا بهذا الرأي فانني ارى ان الفارابي انما كان يلعب في الفلسفة لعبة الاطفال او انه على الاقل لم يعرف لا فلسفة ارسطو ولا فلسفة افلاطون فاود ان اقول انه لا يمنع كونه افلاطونيا محدثا ان يعرف ما بين الفيلسوفين من اختلافات . ان محاولة وضع مذهب منسق موفق ملفق يصدر عنه هو يختلف اختلافا بينا عن تشويه الفلسفة أن بين ايدينا كتبا للفارابي تكشف عن فهم كامل لاصعب النصوص الارسطاليسية من كتاب الحروف وكتاب شرح الفارابي لكتاب ارسطاليس في العبارة وسأعود الى هذين الكتابين في ما بعد .

لقد استطاع الفارابي بمنهج نقدي واضح ان يكشف لنا مغالق الفكر الارسطاليس المنطقي واللغوي . لست اود ان اخوض فيما تضمنه هذا الكتاب من اراء في المنطق واللغة وصلاتها وفهم الفارابي النفاذ للتراث الارسطاليسي هنا وبيان محاولته العرجاء في كتاب الجمع بين الرأيين الحكيمين .

لست اعلم وذلك بسبب جهلنا التام بالمنحنيات الشخصية والعقلية للفارابي ، العلة فى كتابته لكتاب الجمع . هل كان في مرحلة سابقة في حياته ؟

هل وصل اليه تعلم اعرج في شبابه ؟ ونحن لا نعلم شيئا عن مرحلة تعليمه الاول في موطن ميلاده وشبابه ؟ هل كانت محاولة تلاعيبية من جانبه هل الكتاب منسوب له ، وليس له ٠

ومنذ سنوات طوال وباسم المدرسة الفلسفية الحديثة اعلنت فشل المدرسة الاسلامية المشائية في العالم الاسلامي ٠ اعلنت انها لا تمثل الاسلام ولا المجتمع الاسلامي في شيء ٠ وقلت انها كانت غشاء فكريا ادخل الينا ولم يدخل فرض علينا ولم نفرضه رشاشة من قاع دوامة كبرى نأينا عنه ولكنه اتى ٠ فكرنا وحضارتنا مختلفان عنه ولكنه وصل ٠ وكان المثال الاكبر عندي وعند تلامذتي فى هذه المدرسة فلسفة الفارابي ٠ ولكني في نفس الوقت كنت ارى واؤكد ان الفارابي وزملاءه من فلاسفة الاسلام وان من الفلاسفة الذين هم في الاسلام هم فلاسفة او متفلسفة وان واجبنا كتلاميذ للفلسفة ان نبحثهم ونتقصيهم ٠ كان امامي دائما الجمع بين رأيي الحكيمين وكتاب السياسة المدنية والمدينة الفاضلة ثم غيرهما من كتب الفارابي الميتافيزيقية وهي كتب مشوهة للفلسفة او ناقلة لآراء مختلطة لا رباط بينها ولكن ما لبث ان صدر عن هذا العالم الكبير العلامة العراقي محسن مهدي وهو بصدد كتب الفارابي مجموعة من الكتب اهمها كتاب الحروف ، كما صدر عن غيره كتاب شرح العبارة لارسطاليس ٠ ان الفحص الدقيق لهذه الكتب يؤدي الى رأي آخر في الفارابي ، يعدل ويغير الى حد ما ، فكرتي السابقة عنه وزادت حصيلتي في تبديل فكرتي عنه وصولي الى المغرب واقامتي فيه منذ سنتين عثرت على شابين من شباب علماء المغرب يفحصان اعماق الفارابي في الناحية التي ارى انها هي التي تعبر عن اصالة فكره وعن تجاوبه ولو سلبيا مع الفكر الاسلامي الاصيل وهذان الشابان هما طه عبدالرحمن وكنت اتمنى وجوده بيننا وآخر عبدالسلام ابو مجدل وهو بيننا الآن لقد آثارا في ابحاثهما في السربون المشكلة اللغوية والتي انبثقت عن الفارابي كمثل لمدرسة فلسفية وعن النحويين المسلمين كممثلين لفكر اسلامي اصيل ٠

صارت المشكلة التي تسود ابحاث الفارابي عن ثنائية العبارة او ثلاثيتها عن مشكلة امكانية لانتولوجيا اسلامية او أبستومولوجيا او ميتافيزيقا هل فشلت

الفلسفة الاسلاميةفي اقامة انتولوجيا وابستومولوجيا او ميتافيزيقا اسلامية انما هو راجع الى دواعي لغوية . لقد بشرت في كتاب مناهج البحث عند مفكري الاسلام ان المنطق اليوناني انما هو ناشيء عن عبقرية اللغة اليونانية وان عن هذا المنطق نشأت الميتافيزيقا اليونانية ولذلك كان من المتعذر نجاحه في العالم الاسلامي اذ لابد من منطق خاص ينبثق عن عبقرية اللغة العربية وتتكــون اولا تتكون ميتافيزيقا او انتولوجيا او ايستولوجيا اسلامية وذكرت ان فشل الفلسفة الميتافيزيقيا وهي فرع من المنطق الارسطاليسي ، انما هو ناتج عــن تعذر التوفيق بين منطق اليونان والنحو العربي وقلت ان الصرخة التي اعلنت (من تنطق تزندق) انما كانت صرخة او صيحة حضارة ، والفلسفة فــي نهاية الامر انما هي عبقرية لغوية . كان الفارابي تلميذا لابن السراج النحــوي ومعاصرا له وفي هذا العصر في عصر الفارابي نفسه قامت المناقشة المشهورة بين السراجي النحوي وبين متى بن يونس المنطقي وشهد الفارابي وهو يتتلمذ على يد ابن السراج في النحو ويتتلمذ عليه ابن السراج في المنطق ، شـــهد المشكلة فكتب كتاب الحروف واثرت المشكلة وهي بلا شك مشكلة اصيلة من كل اطرافها في الفكر الاسلامي ولعل هذين الشابين العالمين ان يكتشفا لنــا اسرارها واعماقها ، الصلة بين الموضوع والمحمول ، وهل هي في اعماقهــا وجودية انطولوجية منطقية او نحوية ، ما تفرع عن هذا من ابحاث في الوجود والذات . والوجود والواقع والوجود والفكر .

كل هذا مؤشرات الى اصالة في الفارابي .

ولكني لاحظت انه بالرغم من ان كتابي الحروف وشرح العبارة وانما هما في اللغة ولكنها هما ايضا في صميم الميتافيزيقا . وهنا وقفت وقفة كيف نوفق بين فهم كامل بين المعلم الثاني للمعلم الاول ، بين فهم كامل للفيلسوف البغدادي للفيلسوف الاسطاجيري بين عمل من اكبر الاعمال الجدية وبــين غثاء فكري او فكر صبياني في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين . كيف يكون او كيف كان كاتب هذا كاتب ذلك ما زلت اقول ان هناك اشكالا في حيــاة الفارابي وفي فكره وفي صورته التي وصل الينا .

كيف اوفق بين هذا وبين اثر الفارابي الناقد في الفكر الاسلامي اسلاميا كان او مسلما :

هل عرفنا اثر الفارابي حقا واهميته الكبرى في الاسلام او في العهود اللاتينية ونستطرد هنا قليلا ان الدراسة التقليدية للفارابي كانت تتجه دائما الى اثره في المدرسة الاسلامية المشائية •

اولا : ابن سينا : والسينيون الصغار •

ثانيا : اخوان الصفا ومدرستها ، والاشراقية والفارسية عند السهروردي واثر نظرية الفارابي في الفيض فيها •

ثالثا : مدرسة المغرب مبتدئة من ابن باجة ومنتهية الى ابن رشد ونحن نعلم ان ابن رشد تأثر بالفارابي في ابحاثه اللغوية ثم تأثر به في الاخذ لمفهوم خاص لنظرية الفيض كل هذا لا اشك فيه : ولكن اثر الفارابي الحقيقي انما هو اولا المدرسة اليهودية مبتدئة من ابن جيرول •

رابعا : المدرسة اللاتينية المعروفة ــ أ ــ الاغسطينية الضاربة نحو السينيوية وهو مؤسسها الحقيقي ــ ب ــ المدرسة السنوية البحتة وقد كشف عنها الاب دي يفساوي وفي ابحاث دي فونفسه يظهر الاسم الحقيقي للفارابي وكأنه هو المعلم لهذه المدرسة وكان من الاولى ان تسمى بالفارابية اللاتينية •

ج ــ الرشدية اللاتينية وصدق الفارابي مؤسسها •

ومن الثابت الآن وبعد الابحاث العلمية التي قام بها اتن بلاسيوس ثم الباحث المصري الذي فقدناه مبكرا المرحوم محمد قاسم انها لم تكن رشدية على الاطلاق انما كانت فارابية سنوية .

اما اثره فى الشرق ، اثره الحقيقي فانني اراه في هؤلاء الذين حاولوا ان يأخذوا بمدينته الفاضلة وان ينفذوها في مدينة الله في مدينة « ججو » القرمطية ونحن لم نفحص هذا بعد فحصا كاملا ولكنني أشير الى ان حمدان قرمط مؤسس القرامطة كان صابئيا حرنانيا وكان اكبر تلميذ للفارابي والقرامطة فرقة ايضا من الكيسانية وليست من الاسماعيلية قطعا فهل تأثرت الكيسانية بالفارابي ؟

خامسا : مجتمع اخوان الصفاء ويجب ان يبحث هذا المجتمع في ضوء

المدينة الفاضلة التي دعا اليها الفارابي وحاول اصحاب رسائل اخوان الصفاء سواء في مجتمعهم الضيق او في مجتمعهم الاسماعيلي المتسع تطبيقه • اما الاثر الاكبر او المدرسة الحقيقية للفارابي في المغرب وهي مدرسة ذات طابع عملي فلم تكن مدرسة ابن باجة ذات الطابع الفلسفي االنظري وانما هي مدرسة ابن العريف وتلميذه ابن قسي صاحب كتاب خلع النعلين وقد ظهرت نسخة من هذا الكتاب في المغرب ويقوم استاذ مغربي بدراسته دراسة علمية نقدية • ولكنني لا اريد ان امس هنا كتاب خلع النعلين ولا شرحه وقد اطلعت عليه في الاسكندرية منذ زمن طويل وهو بلا شك متأثر بالفارابي ولكنني اشير الى مجتمع علمي أقامه ابن قسي في الاندلس وهو مجتمع المرينين وتطبيقه لعناصر المدينة الفاضلة الفارابية • وقد اتهم ابن العريف وبن قسي لانهما من صابئة الفلاسفة • والمقصود هنا ــ الصابئة الحرنانة •

ولكن الاثر الاكبر للفارابي سواء بالاخذ او بالنقد انما كان في نطاق علم الاجتماع السياسي عند المسلمين • انني اشعر تماما ان علم السياسة عند الاشاعرة انما تكون تحت تأثير مضاد لعلم الاجتماع السياسي عند الفارابي لقد رفض المسلمون نظرية المدينة الفاضلة عند الفارابي ونظرية المدينة غير الفاضلة عنده ايضا • ان نظرة فاحصة لمقدمة ابن خلدون يتبين انه كان نصب عينيه المدينة الفاضلة والسياسة المدنية أو الفصول المنتزعة وهو يشير صراحة الى الفارابي واحيانا يشير اليه ضمنا • ولكن الانتقادات الكبرى للفارابي انما تظهر في كتب الفقهاء المالكية في شمال افريقيا تظهر في الاعتصام للشاطبي كما تظهر في تبصره الاحكام لابن فرحون وتحت يدي نصوص واضحة يتكلم فيها الاثنان عن رفضهم لفكرة السياسة العقلية التي تسود فكرة المدينة الفاضلة عند الفارابي ولا شك ان الاتجاه السلفي من قبل عند ابن تيمية في السياسة الشرعية وعند ابن القيم فى الطرق الحكيمة قد سبق مدرسة المغرب المالكية في هذا العمل غير ان اهم اثر للفارابي اخذا من ناحية ونقدا من ناحية اخرى انما يظهر واضحا في كتاب جديد سيكون له اكبر دوي في الابحاث الاجتماعبة السياسية وهو (بدائع السلك في طبائع الملك) لأبي عبدالله شمس الدين محمد علي بن محمد الشهير بابن الازرق • وقد ولد ابن الازرق عام ٨٣٢ هـ ــ ١٤٢٧ م اي مات بعد موت ابن خلدون

بعشرين سنة وتوفي سنة ٨٩٦ هـ ـ اي بعد وفاة ابن خلدون بثمانين سنة ولست اتكلم اليوم عن هذه المقدمة الجديدة التي تجاوزت مقدمة ابن خلدون في الكثير من عناصر علم الاجتماع السياسي • اني اعددتها للنشر وستكون بين ايدي الباحثين قريبا ولكني اود ان اشير هنا الى آثار الفارابي فيها لقد كان ابن الازرق على معرفة تامة بأعمال الفارابي السياسية وقدم لنا فصولا من المدينة الفاضلة ومن المدنية ولكن أهم اثر الفارابي فيه هو ان الازرق استند في جلسة مصادرة على كتاب الافلاطونيات للفارابي • ولعلي اتمكن من ان اقدم بحثا قريبا عن هذا الكتاب حيث يتيسر لي مخطوطته المحفوظة صورتها بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة ولا يقل اثر الفارابي ايضا نفوذا في كاتب سياسي أيضا هو ابو القاسم ابن رضوان وقد كان معاصرا لابن خلدون وتأثر به ابن خلدون ولقد اعيدت ايضا كتابة الشهب اللامعة في السياسة الناقلة للنشر وستكون بين ايدي الباحثين ايضا في مدى اشهر •

ان اثر الفارابي كان اذن من ابد الآثار في الفكر الاسلامي ولا تتفق هذه الآثار ابدا ولا اهميته ما اسماه اذن بعض الباحثين الاوائل في الفارابي في سذاجته بالمنهج التوفيقي للفارابي ينبغي اذن ان نبحث في اعماق حياته ومنحنياته الشخصية •

ونحن لا نعلم الكثير عن مرحلة تعليمه الاولي في موطن بلاده وشبابه قيل لنا انه ولد في الشمال بين قبائل التركمان وفي قرية هادئة كان يدرس الفلسفة ويلعب على الحان الموسيقى وكأنه يشتغل بالصنعة ، تحويل المعادن الى ذهب وانه لم يخرج من قريته حتى سن الخمسين • وذكروا لنا انه نشأ في اسرة فقيرة في هذه الاقاليم التركية البعيدة عن بغداد ودمشق والقاهرة مواطن العلم الانساني حينئذ • واني اتساءل هل وصلت كتب الفلسفة والموسيقى والطب والصنعة الى هذه القرية التركية النائية الى هذا الفتى ثم الشاب ثم الكهل ابي نصر الفارابي . ثم في سن ٥٠ ذهب الى بغداد حيث درس علم يوحنا ابن حيان • وكان حينئذ هكذا قالوا ـ يحسن اليونانية والفارسية والتركية والعربية انه يجيد اكثر من سبعين لسانا • اسطورة عجيبة وخيال يخفي حقائق ودقائق هذه الشخصية الفلسفية التي كما نعلم آثاره في الفكر الاسلامي

شرقا وغربا هل كان هذا حقا طريق وصول الفلسفة اليه ولقد اثبت المستشرق القديم المغفور له (ماكس مايرهوف) في بحثه الخالد من الاسكندرية الى بغداد عن الطريق الذي اتخذته مدرسة الاسكندرية الفلسفية او مجلس التعليم الفلسفي والطبي فيها من الاسكندرية الى بغداد • انتقلت فيما اثبت ماكس مايرهوف عن كتاب مفقود للفارابي عن ظهور الفلسفة ونقول من القفطي عن نقل المكتبة في عهد الخليفة عمر بن عبدالعزيز الى انطاكية • ومن انطاكية اخذت تنتقل من مدينة الى اخرى لدواعي الامن فأخذت رحلة يبدو انها باسقة الى مرو وجندياسبور وحران ثم نقلها راهبان الى بغداد حيث تلقاها يوحنا بن حيان ثم الفارابي فكان الفارابي اذن اول رجال المدرسة الاسكندرية من المسلمين في بغداد او شيخ الافلاطونية الحديثة في العالم الاسلامي • لا شك ان هذا البحث يحتوي الكثير من الجزئيات الصحيحة وقد تتبعت انا بنفسي وجود المدرسة في انطاكية وثبت لي ان وجودها هناك اثر تأثيرا فلسفيا في المدرسة الصوفية المعاصرة لوجودها في انطاكية ولكن بعد ان تركت انطاكية ودخلت وئيدا في انحاء ومدن اسلامية وجدت مدارس موجودة تلقت المجلس المتحرك برحاب ويبدو انها طورت الكثير مما اتى اليها من الاسكندرية اذ المسعودي هذا المؤرخ الممتاز لتاريخ العلم والفلسفة والملل عند المسلمين ترك لنا نصوصا هامة عن ازدهار الفلسفة في فارس وفي تلك المنطقة فنرى ، حين يتكلم عن اردشير يقول : رتب اردشير طبقات المغنيين وسائر المطربين وذوي الصنعة والموسيقى ويقول : لم يزل على ذلك من طرأ بعده من ملوك اهل ساسان الى بهرانجور ، فانه اقر مراتب الاشراف وابناء الملوك وسدنة بيوت النيران والنساك والزهاد وطبقات العلماء بالديار وانواع من الفلسفة على حالها ويذكر ايضا انه كان لدى الفرس كتاب السياسة المدنية وغيره ممن تأخر عن عصره وذلك حتى عهد انوشروان ونحن نعلم بعد انه كان للفارابي السياسة المدنية • (الجزء الاول : من مروج الذهب ص٢٨٧)•

وفي نص آخر عن اردشير وكان افلاطوني المذهب على رأي سقراط افلاطون ونحن نعلم ان الفلاسفة حين قضى عليهم قسطنطين المنتصر المرائي كما يدعي واحرق بيوت الحكمة لجأ الفلاسفة او بقيتهم الى فارس وانزلهم

الملك بجندياسابور ، سأترك جنديا سابور الى حران حيث عاش الصابئة الحرانية ولقد كانت صابئة الحرانية هي الملهمة الكبرى لفيلسوف الاسلام الاول الكندي ولقد انتهينا الآن الى ان هؤلاء الصابئة الحرانية كانوا فرقة يونانية اساسا ثم تنطلق للتوفيق بين مختلف الفلاسفة .

ولهذه الطائفة ـ يقول المسعودي ـ معروفة بالحرانيين والصابئة فلاسفة الى انهم من حشوية الفلاسفة وعوامهم مباينون لخواص حكمائهم في مذاهبهم ، واذا اضفناهم الى الفلاسفة اضافة نسب لا اضافة حكمة لانها يونانية وليس كل اليونانيين فلاسفة انما الفلاسفة حكماؤهم . ويضيف المسعودي قائلا :

(ورأيت على مجمع باب مجمع الصابئة بمدينة حران مكتوبا على مدقة الباب بالسريانية قولا لافلاطون افهمني تفسيره مالك ابن عقبون وغيرهم منهم وهو (من عرف ذاته تأله) وقد قال افلاطون « الانسان نبات سماوي والدليل على هذا انه شبه شجرة منكوسة اصلها الى السماء وفروعها الى الارض » .

ولافلاطون وغيره ممن سلك طريقه في النفس الناطقة كلام كثير في هل النفس في البدن او البدن في النفس كالشمس اهي في الدار او الدار في الشمس ، وهذا قول يتغلغل بين الكلام فيه الى الكلام فى تنقل الارواح في انواع الصور وقد تنازع اهل هذه الاراء ممن قصد هذه المقالة في النقلة على وجهين : فطائفة منهم من الفلاسفة القدماء اليونانيين والهند ممن لم يثبت كتابا منزلا ولا نبيا مرسلا منهم افلاطون ومن يعم طريقه حكي عنهم انهم زعموا ان النفس جوهر ليست بجسم وانما حية عالمة مميزة لاجل ذاتها وجوهرها ولانها هي الدبرة على العدل وعلى ما تتم به السياسة المستقيمة والنظام المتسق وتردها من الحركة المضطربة الى المنتظمة ، زعموا انه تلذ وتألم وتموت وموتها عندهم انتقالها من جسد الى جسد بالتدبير وبطلان ذلك الشخص الذي فسد ووصف بالموت ولان شخصها يفسد ولان جوهرها ينتقل وزعموا انها عالم بذاتها وجوهرها علم بالمعقولات بذاتها وجوهرها وفيها قبول علم المحسوسات من جهة الحس ، ولافلاطون وغيره في هذه المعاني كلام يطول ذكره ويعجز عن وصفه واظهاره لاعتياصه وغموضه ، وكذلك قول صاحب المنطق وفيثاغورس وغيرهما من الفلاسفة ممن تقدم

وتأخر لان الطالب لعلم هذه الاشياء والاحاطة لفهمها وبلوغ غايتها لا يدرك ذلك لما نصبوا في الكتب ورتبوا في التصنيف من العلوم المادية الى معرفة علومهم واغراضهم التي اليها قصدوا في كتبهم وهي معرفة الالفاظ الخمس وهي : الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ثم معرفة المقولات وهي عشرة : الجوهر والكمية والاضافة والكيفية وهي النسبة هي اربع بسائط والست الآخر مركبات وهي : الزمان والمكان والجدة وهي الملك والنصبة والفاعل والمنفعل ، ثم ما بعد ذلك مما يترقى به الطالب الى ان ينتهي الى علم ما بعد الطبيعة من معرفة الاول والثواني .

بعد هذا كله وفي سن الخمسين واعيد هذا مرارا يقال انه تعلم الفلسفة على يوحنا بن حيان وبعد الخمسين بدأ يتعلم النحو او بدأ يتعمق في اعماق النحو لكي يقارن بين هذا النحو العقلي والنحو الذي كان بين يديه يعني المنطق الارسطاليسي وبعد تعلم طويل بدأ يكتب ، اذا كان هذا الفيلسوف الاسلامي يعيش فى منطقة عربية اسلامية وكان معنيا بالفلسفة وكان يدرس كما قيل وله حلقة خاصة يعلم فيها الفلسفة بجانب تعلمه لها فهل من المعقول انه لم يتصل بأعمال الفيلسوف العربي الاول الكندي . هل من المعقول لم يتصل بفيلسوف من المدرسة الكندية ايضا هو ابن كرنيب . هل لم يتصل بتلميذي الكندي احمد بن الطيب السرخسي وان زيد بن احمد البلخي ليس هناك لا من ناحية النقد الباطني ولا من ناحية النقد الخارجي اية اشارة الى معرفة الفارابي بالكندي ومدرسته وهذا العجب العجاب .

اعود في ضوء هذا كله الى ان المنحنيات الشخصية او الانحرافات الشخصية ان صح هذا القول في حياة هذا الفيلسوف من العجب بمكان ولابد من وضعه او محاولة وضع حلول لها .

الحل الاول : لم يكن الفارابي تركيا او فارسيا وهناك تنازع بين الامتين حوله ونحن العرب ندعيه ايضا ولكنه يأتي الى عاصمتنا بغداد وهو لا يعرف نحونا ولا يعرف فيلسوفنا العربي الاول وليس في كتبه الاولى وبخاصة الجمع بين رأيي الحكيمين ادنى اشارة الى علم الكلام لقد ظهر علم الكلام والفقه في احصاء العلوم وهو كتاب متأخر .

هل نستطيع ان نصل الى هذا الاستنتاج من انه لم يكن تركيـــا ولا فارسيا ولا عربيا وانما كان صابئيا حرنانيا • والنصوص واضحة انه خرج من قريته الصغيرة لا الى بغداد وانما الى حران ونحن نعلم ان الصابئة الحرنانية في عهد المأمون اعتنق بعضه الاسلام والبعض الآخر نصراني فهل كان الفارابي واحدا من هؤلاء من ابناء الحرنانية المستسلمة والذين قيل انهم حينما أجيزت عقيدتهم رجع المتنصر منهم الى دينهم ولم يستطع المستسلمة ان يعودوا فنشأ الاولاد الذكور على الاسلام والبنات عدن حرنانيات ويجب ان تكون الرؤية واضحة : ان الفارابي لم يتعلم الفلسفة حتى الخمسين في قريته وانما في حران واذا كان كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين له حقا فهل هو تتاج للصابئـــة الحرنانية وكما ذكر المسعودي وهم حشوية الفلاسفة • هل هذا الاتجـاه التوفيقي التنسيقي الغشياني انما هو تتيجة لهذه الفرقة الافلاطونية التـي اتخذت افلاطون اساسا ثم حاولت التوفيق بينه وبين ارسطاليس او بـين افلاطون وبين الافلاطونية المحدثة • هل هذه الفرقة الصابئة الحرنانية هـي مصدر كتب الفارابي السياسية المدينة الفاضلة والسياسة المدنية والمسعودي يمدنا ايضا باسم كتاب لافلاطون كان منتشرا لدى الصابئة باسم السياسـة المدنية كان الفارابي بلا شك فيلسوفا صابئيا حرنانيا في كل كتابته الاولى •

تأتي المرحلة الثانية وهي انتقاله الى بغداد لا لكي يتعلم على يوحنا بن حيان ولكنه ليتعلم النحو العربي وينتج كتبه الاخيرة المعبرة عن اصالتـه • وعجبا ان يدعو ابن تيمية وهو عدو الفلسفة اليونانية متفلسفة الاسلام باسم صابئة الفلاسفة •

الحل الثاني : انه عربي حقا تعلم على يد الصابئة وقد فعل هذا من قبل الفيلسوف العربي الاول : الكندي ولكن هذا الحل غير موضوع قطعا لاننا لا نجد اذا طبقنا النقد الخارجي عن اسم الفارابي واسم اسرته اي تدعيم لفكرة عربيـــة •

الحل الثالث : انه تركي او فارسي ولكن نرى انه هو والكندي فقط من بين فلاسفة المشرق ومتكلميهم اللذان لم يكتبا كلمة واحدة لا في الفارسية ولا في التركية ثم لا نجد تأثرا في المدينة الفاضلة لنظريـات الفارسيـين

ـ زرادشتية أو مانويه أو مزدكية أو ديصانه فلا صلات له في الحقيقة بهاتين الامتين •

واذا بحثنا اثر الفارابي الموجب في علم السياسة عند المسلمين بل في الحركة السياسية العنيفة التي كادت ان تقوض نظام الاسلامية كله نجد ان هذا الرجل الذي حاول اتباعه ان ينشئوا مدينة الله الافلاطونية في مدينة هجر القرمطية اعني حمدان قرمط انما اتهم من انه كان صابئيا ولا شك انه تأثر بالمدينة الفاضلة للفارابي • واذا انتقلنا الى الاندلس البعيد نجد ابن قسي وقد اتهم ايضا بأنه صابئي يحاول ان يطبق المدينة الفاضلة للفارابي في اتباعه المشهورين باسم المريدين • هل انتهى من هذا من ان المنحنى الشخصي للفارابي أنه أحد ابناء الصابئة الحرنانية فيه تراثهم وفيه حشويتهم الفلسفية حتى ابتعد شيئا فشيئا عن الصابئة وحشوياتها • انني اضع نظريات وفروضا هي محاولة للتوصل الى توضيح هذا التراث المختلط الذي لا يمكن ابدا ان يتناسق جزء منه مع الآخر بدون ان يميز المقلد منه من الاصيل والا ثبتت تهمة الغزالي القديمة للفلاسفة الاسلاميين بانهم لم يكونوا فلاسفة اصائل وانما كانوا مقلدي الفلاسفة الاقدمين •

أثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية

الدكتور ماجد الفخري ـ لبنان

ظهر لابي نصر الفارابي (توفي ٩٥٠) في العقدين الاخيرين من التآليف في المنطق والسياسات والالهيات قدر يفوق من حيث الكمية والنوع كل ما كان قد ظهر له قبل ذلك في ستة عقود [١] . وبظهور هذه التآليف راحت تتوافر لدينا الشواهد على ضرورة اعتبار هذا الفيلسوف امام مناطقة عصره وواضع الاسس الفعلية للتيار الافلاطوني المحدث ، الذي كان العلماء قد درجوا على قرنه باسم خلفه الاشهر ، أي علي بن سينا (توفي ١٠٣٧) . من هذه الشواهد صدرت حديثا شرح « كتاب العبارة » لارسطوطاليس (١٩٦٠) ، فكتاب « فلسفة ارسطوطاليس » (١٩٦١) فكتاب « ايساغوجي أي المدخل » (١٩٥٦) ، فكتاب « قاطاغورياس أي المقولات » (٩٥٧ و ١٩٥٩) ، فكتاب « الالفاظ المستعملة في المنطق » (١٩٦٨) ، فكتاب « البرهان » (١٩٦٤) ، « فشرائط اليقين » (١٩٦٤) فكتاب « الملة الفاضلة » (١٩٦٨) فكتاب « الحروف » (١٩٧٠) [٢] وسواها .

تدور معظم هذه المؤلفات على الموضوعات المنطقية ، ولا سيما تحليل الالفاظ المنطقية ومدلولاتها ، تمهيدا للخوض فى صلب القضايا المنطقية التي تناولها ارسطو في التحليلات الاولى والثانية ، او كتابـي « القياس » و « البرهان » ، كما دعاهما المناطقة العرب [٣] . ومع ذلك فأثر الفارابي في تطور الفكر الفلسفي الاسلامي العام لم يقتصر على المنطق ، ان في المشرق او المغرب . فاليه يعود الفضل في وضع اسس مذهب الصدور بالعربية اولا ، ومبادىء الفلسفة السياسية العربية ثانيا ، والاطار العام للنهج التوفيقي بين شتى التيارات الفلسفية اليونانية لا سيما فلسفة ارسطو وافلاطون ثالثا . ومن المعروف ان مذهب الصدور والنهج التوفيقي ذاك اصبحا منذ منتصف القرن العاشر من السمات المميزة للفكر الفلسفي الاسلامي في شتى دياره . ويهمنا في هذا البحث ان نبرز بايجاز جوانب الاثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية كما يتجلى بوجه خاص في النتاج الفلسفي لاول علم من اعلام الفلسفة ، ابي بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه (توفى ١١٣٨) ، ولا سيما في حقلي السياسة والمنطق . اما ابن طفيل (توفي ١١٨٥) وابن رشد (توفي ١١٩٨) ، فعلى الرغم من تأثرهما بفلسفة الفارابي الى حد ما ، فقد خرجا عليها خروجا واضحا ، لا بد من الاشارة اليه هنا .

ففي « حي بن يقظان » يأخذ ابن طفيل على الفارابي تضارب ارائه في بقاء النفس وفي سعادتها وفي الاقرار بحقيقة النبوة . (أ) فينبه الى ان

---

(١) صدرت اولى المجموعات الفارابية الرئيسية سنة ١٨٩٠ عن ليدن ، بتحقيق المستشرق فريد ريش دينريش ، بعنوان «الثمرة المرضية في الرسالات الفارابية » .

(٢) راجع ثبت المراجع في آخر المقال .

(٣) تنسب المصادر القديمة بالاضافة الى التصانيف الانفة الذكر « شروحا » على القياس والبرهان والمقولات والجدل والمغالطة والخطابة « ومختصرات » كبيرة وصغيرة ووسطى لاجزاء المنطق . راجع ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ٥٣٢ الخ ..

الفارابي في كتاب « الملة الفاضلة » اثبت بقاء النفوس الشريرة ، بينما صرح في « السياسة المدنية » بانها « منحلة وصائرة الى العدم » [٤] • (ب) ثم يشير الى قول الفارابي في « شرح كتاب الاخلاق » ان السعادة انما تكون في هذه الحياة الدنيا وحسب ، و « ان كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » [٥] • (ج) ويأخذ عليه اخيرا نسبته النبوة الى كمال القوة «المتخيلة وتفضيله الفلسفة عليها » [٦] •

اما ابن رشد فمآخذه على الفارابي ، لاسيما في « تهافت التهافت » ، فكثيرة • وهذا الكتاب بمجمله ان هو الا رد على الغزالي من جهة ، وتصحيح التفسير كل من ابن سينا والفارابي للفلسفة المشائية ، من جهة ثانية، وذلك تحت راية الدفاع عن مذهب ارسطو الحق شوهه هذان الفيلسوفان او قصرا عن سبر غوره • (أ) ومن اهم هذه المآخذ قطعا مذهب الفارابي في الصدور او الفيض . فعند ابن رشد ان هذا المذهب مبني على مقدمات غير برهانية ، لم يأخذ بها ارسطو اصحابه وانما هي « تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وابي نصر وغيره » [٧] • من هذه المقدمات ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، فوجب اذن التسليم بالنظام الفيضي القائل ان العقل يصدر عن الموجود الاول والنفس تصدر عن العقل ثم الهيولي عن النفس وهكذا • الا ان اصحاب هذا المذهب انجروا اليه ، كما يرى ابن رشد ، من جراء تسليمهم

---

(٤) يبدو ان ابن طفيل يشير هنا الى ماجاء في « الملة الفاضلة » ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٤٥ ، من سعادة الافاضل والابرار وشقاء الاراذل والفجار في الحياة الاخرة من جهة ، والى ماجاء في « المدينة الفاضلة » من جهة ثانية (بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ١١٨) ، من ان اهل المدينة الجاهلة هالكون وصائرون الى العدم . ولم نقع في كتاب « السياسة المدنية » المنشور على قول صريح في هذا الباب .

(٥) راجع حي بن يقظان ، دمشق ، ١٩٣٩ ، ص ٦٧ . ومن المعروف ان الفارابي الف شرحا على « كتاب الاخلاق » ذكره في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٩٥ واشار اليه ابن رشد في شرح كتاب النفس وابن باجه في رسالة الوداع ، ولكنه لم يصلنا .

(٦) حي بن يقظان ، ص ٦٨ ، قارن المدنية الفاضلة ، ص ٩٣ الخ ....

للخصم بان الفاعل الذي في الغائب ، اي الله ، لا يختلف عن الفاعل الذي في الشاهد ، اي المخلوق ، الذي يتبين لنا بالمشاهدة انه لا يصدر عنه الا مفعول واحد .. وهذا خلف ، لان الفاعل الاول الذي في الغائب (فاعل مطلق) لا يقتصر فعله على مفعول دون آخر ، فامكن اذن ان تصدر عنه الوحدة والكثرة ، والموجودات الهيولانية وغير الهيولانية (٨) .

ولا يغنينا هنا تقرير صحة كل ما ينسبه ابن رشد الى ارسطو في باب ايجاد العالم ، اذ تكفي الاشارة الى انه رأى بصدق حدسه ان مذهب الصدور الذي استمده الفلاسفة العرب من كتاب « آثولوجيا » المنحول على ارسطو لا يمت الى مذهب ارسطو بسبب (٩) .

وهو يقر الغزالي في تقريعه للفلاسفة الذين جاءت علومهم الالهية « ظنية » ، مردفا قوله : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينا ، لانهما اول من قال هذه الخرافات » (١٠) .

(ب) ومن هذه المآخذ قسمة ابن سينا والفارابي الموجود الى ممكن وواجب ، وذهابهما من وراء ذلك الى ان الممكن بدوره ينقسم الى ممكن بذاته وواجب بغيره . وكل ذلك عنده خلف ، اذ يمتنع ان يكون الشيء ممكنا

---

(٧) راجع تهافت الفلاسفة ، بيروت ، ١٩٣٠ ، ص١٨٤ .

(٨) تهافت ، ص ١٧٩ الخ ...

(٩) في جوامع ما بعد الطبيعة ، الذي الفه ابن رشد قبل التهافت ببضع سنوات ، يأخذ بمذهب الصدور بشيء من التحفظ ، قائلا : « هذا الذي ذكرته هو أوثق (البيانات) التي اعتمدوها » اي المحدثون من فلاسفة الاسلام كأبي نصر وغيره الذين ورد ذكرهم في النص . راجع تلخيص ما بعد الطبيعة ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ١٥٣ ، حاشية ٨ . اما في تفسير ما بعد الطبيعة ، فيأخذ بمذهب ارسطو في التركيب دون تحفظ ، على غرار ما جاء في التهافت . راجع تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ، ١٩٣٨ – ١٩٥٥ ، جزء ٣ ، ٣ ، ١٤٩٧ الخ . وقارن التهافت ، ص ١٨٠ الخ .

بذاته ، وهو مع ذلك ضروري بغيره ، « الا لو امكن ان ينقلب طبعه » [11].

(ج) ومنها ايضا ، تذرع كلا الفارابي وابن سينا بالقول ان العالم باسره ممكن ، بغية التدليل على وجود صانع له . وعند ابن رشد انه ليس من « المعروف بنفسه » ان العالم باسره ممكن . لاننا متى وضعنا سلسلة الاسباب الطبيعية والمفارقة المفضية الى وجود اي موجود ، تحتم وجوده على الوجه الذي عليه ، فكان بهذا المعنى ضروريا لا ممكنا . فمقدمة الامكان التي يبنى عليه كلا الفارابي وابن سينا دليلهما على وجود الصانع ساقطة اذن ، وكذلك الدليل الذي بنياه عليه . وهو على كل حال دليل « مقنع جدلي لا برهاني » ، « لم يسلكه المتقدمون وانما اتبع هذان الرجلان (يعني الفارابي وابن سينا) فيه المتكلمين من اهل ملتنا » [12] .

ويخرج ابن باجه عن نهج خلفيه الشهيرين خروجا واضحا في مدى اكباره « للمعلم الثاني » وتأثر خطاه دون سواه في السياسة والاخلاق والمنطق والالهيات حتى ليكاد هذا الفيلسوف ان يكون الوحيد بين فلاسفة المشرق الذي يرد ذكره في مؤلفات خلفه الاندلسي [13] . والشواهد على هذا التأثر كثيرة ، ان في حقل السياسة او الالهيات او المنطق . ولنبدأ بالفلسفة السياسية . فابن باجه هو بالفعل العلم الثاني في تاريخ هذه الفلسفة التي وضع اسسها الفارابي ، كما مر . وبنود فلسفته الرئيسية في هذا المضمار تكاد لا تختلف عن بنود فلسفة سلفه المشرقي . ونورد هنا بعض الشواهد على التناظر بين الفيلسوفين في حقل الفلسفة السياسية .

---

(١٠) تهافت التهافت ، ص ٢٤٥ .
(١١) تفسير ما بعد الطبيعة ، جزء ٣ ، ص ١٦٣٢ .
(١٢) تهافت التهافت ، ص ٥٤ .
(١٣) يرد بالاضافة الى الفارابي في هذه المؤلفات ، ذكر الغزالي ، اما ابن سينا فلم نقع له على ذكر .

أ ـ فهناك اولا الاطار السياسي او الدستوري العام الذي اعتمده ابن باجه في « تدبير المتوحد » ، حيث يقسم المدن (او السير) الى اربع ، هي المدينة الفاضلة (او الكاملة او الامامية ، كما يدعوها ابن باجه ايضا) ومدينة الكرامة ، فالمدينة الجماعية فمدينة التغلب (١٤) . وجميعها مستمدة من مؤلفات الفارابي السياسية ، وان كان مصدرها الاصلي « جمهورية » افلاطون .

ب ـ وهناك ثانيا الغاية القصوى التي يصبو اليها « المتوحد » في المدينة الفاضلة . فهذه الغاية ان هي الا « الاتصال » بالعقل الفعال ، ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارقات ، الذي ذهب كلا الفارابي وابن باجه الى انه كنه السعادة التي كتب عليه ان يتطلع اليها دائما (١٥) .

ج ـ واخص من ذلك نظرة هذين الفيلسوفين الى غرض العلم السياسي او « التدبير » ، باقسامه المختلفة . ففي كلا « الملة الفاضلة » و « الفصول المنتزعة » ، ذهب الفارابي الى ان غرض هذا العلم هو « ان تدبر به المدن وتعمر وتصلح سيرة اهلها ويسددوا به نحو السعادة » (١٦) . وذلك بالارتقاء شيئا فشيئا من النظر « في الافعال والسير والملكات الارادية » و « المهن الملكية » ، في اقسام المدن الفاضلة وغير الفاضلة . حتى ينتهي الناظر فيه الى « الاله جل ثناؤه » ، من حيث هو « المدبر الاول للمدينة الفاضلة » كما انه « مدبر العالم » . وعنه يأخذ الرئيس او مدبر المدينة مبادىء التدبير المدني على سبيل الوحي ، وهي مبادىء متناظرة تناظر المدينة والعالم ، اللذين رأى الفارابي بينهما شبها عظيما (١٧) . فكما يقضي تدبير

(١٤) تدبير المتوحد ، في رسائل ابن باجه الالهية ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٧٤ وسواها .
(١٥) راجع الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٤٢ الخ . وقارن ابن باجه ، اتصال العقل بالانسان ، في رسائل ابن باجه لالهية ، ص ١٥٥ الخ .
(١٦) راجع : فصول منتزعة ، بيروت ص ٢٣ .
(١٧) في المدينة الفاضلة ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ٢٩٧ ، يقارن الفارابي ايضا بين المدينة الفاضلة والبدن الصحيح .

العالم الائتلاف والتعاضد في الافعال الصادرة عن « هيئات طبيعية » ، مثلا ، يقتضي في المدينة الفاضلة التعاضد والائتلاف في الافعال الصادرة عن « الهيئات الارادية » ، حتى يتسنى للمدينة ان تحاكي الطبيعة . من هنا ترتب على مدبر المدينة ان ينمي في نفوس ابنائها ملكات تحملهم على الائتلاف والتعاضد ، كما يحدث في بدن الانسان من جهة ، وسائر الموجودات الطبيعية المركبة ، من جهة ثانية (١٨) .

وعلى هذا المنوال ينسج ابن باجه في نظرته الى ما هية العلم السياسي واهدافه ، والى التناظر بين العالم والمدينة ، من جهة ، والمدينة والبدن من جهة ثانية ، متطرقا من ذلك الى الافات التي تلحق بالمدينة والبدن وما يقتضيه ذلك من تدبير . فيتناول في مطلع تدبير المتوحد » معاني لفظة التدبير المختلفة في لسان العرب ، فيشير الى ان « اشهر دلالاتها ترتيب افعال نحو غاية مقصودة » (١٩) ، ثم يقسم ضروب التدبير الى ثلاثة « تدبير الاله للعالم » ، فتدبير المدينة ، فتدبير المنزل . ودون ان يقحم تدبير البدن في هذه القسمة ، يتطرق الى الآفات التي تطرأ على المدينة من صحة ومرض ، ويقارن بين « طب الاجسام » ، او « الصناعة المدنية » « والصناعة الطبية » وجميعها مصطلحات قد وردت في كتاب « الفصول المنتزعة » حيث يقارن الفارابي بين الطبيب الذي يعالج الابدان وبين « الانسان المدني » او الملك الذي يعالج الانفس ، من خلال « الصناعة المدنية » او « صناعة الملك » التي يعرف بها « وجه التدبير في حفظ صحة المدينة وابنائها » (٢٠) .

ومع ذلك ، فبين ابن باجه وسلفه المشرقي في باب « طب النفوس » اختلاف تجدر الاشارة اليه . فعلى غرار افلاطون ، يذهب ابن باجه الى ان من خواص المدينة الفاضلة او الكاملة ان تخلو من الاطباء والقضاة . ذلك ان المحبة التي تؤلف بين قلوب ابنائها تحول دون التشاكس الذي

---

(١٨) راجع الملة الفاضلة ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٥٩ الخ . وقارن احصاء العلوم ، المرجع نفسه ، ص ٧١ الخ .

(١٩) تدبير المتوحد ، ص ٣٧ .

(٢٠) راجع فصول منتزعة ، ص ٢٤ و ٣٩ و ٤٢ و ٤٩ . ويبدو ان عبارة الانسان المدني تقابل لفظة Boliticus عند افلاطون . وقد وردت ايضا في كتاب اخلاق ناصري لنصير الدين الطوسي وسواه .

تحتاج المدن معه الى القضاة ، من جهة ، والافعال التي يأتيها اصحابها كلها صواب من جهة ثانية ، فاستحال ان يغتذوا بالاغذية الضارة التي يتولد عنها المرض ، فلم يكن بهم حاجة الى الاطباء اذن [٢١] . ويستنتج ابن باجه من ذلك استنتاجا منهجيا طريفا ، وهو ان علمي الطب والقضاء اللذين يسقطان في المدينة الكاملة لا يدخلان في مجلة العلوم الاصيلة اذن . وكل ما فى هذه المدينة من الآراء الصادقة انما يرجع الى علمين او صناعتين : هما الصناعة الطبيعية والصناعة المدنية [٢٢] . ولم نعثر في مؤلفات الفارابي السياسية على نص يؤيد اقصاءه للاطباء والقضاة عن المدينة الفاضلة ، كما فعل افلاطون .

ج ـ ومن خواص المدينة الكاملة عند ابن باجه ان تخلو من النوابت ايضا . وهو يعرفهم على العموم بانهم جملة « من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة (الناقصة) او كان فيها نقيضه » . اما على الخصوص فيعرفهم بقوله انهم « كل من يرى غير رأي اهل المدينة كيف كان ، صادقا او كاذبا » [٢٣] .

ولا ترد لفظة النوابت في كتاب « الفصول » او « الملة الفاضلة » . الا ان الفارابي اول من استعملها فيما نعلم في « كتاب السياسة المدنية » للدلالة على الفئات الطفيلية الخارجة عن سنن المدنية على وجه ما . وهذه الفئات اقسام :

١ ـ فمنهم « المتقنصون » كما يدعوهم ، الذين لايبتغون السعادة الحقة بل الكرامة او الرئاسة او اليسار ، وهي الاغراض التي اعتبر طلبها افلاطون في « الجمهورية » تقصيرا عن غرض اهل المدينة المثلى .
٢ ـ ومنهم « المحرفون » ، الذين يتأولون شرائع المدينة وملتها على هواهم ، بغية بلوغ غايات أهل المدينة الجاهلية .
٣ ـ ومنهم « المارقون » ، الذين قصروا عن ادراك غرض واضع الملة . فكانت افعالهم خارجة عن غرض الرئيس الاول ، دون ان يتعمدوا التحريف .

---

(٢١) تدبير المتوحد ، ص ٤١ .
(٢٢) تدبير المتوحد ، ص ٤٤ .
(٢٣) تدبير المتوحد ، ص ٤٢ .

٤ ـ ومنهم « المخيلة » الذين اكتفوا بالتخيل لاغراض المدينة الفاضلة ، ووقعوا في « التزيف لتقصيرهم عن ادراكها ، طلبا للحق او الغلبة او الكرامة . لذا استحال عليهم بلوغ اغراض المدينة الفاضلة الحقة .

وآفة هذه الاصناف الثابتة أو الطفيلية جميعا عند الفارابي انه لا يحصل من ارائهم مدينة او اجتماع اصيل ، بل هم ينتشرون بين ابناء المدينة كما ينتشر الشيلم في الحنطة او الشوك في الزرع ، دون ان تربط بينهم رابطة خلقية او سياسية او دينية ، وهي الشرط اللازم لقيام مجتمع بشري اصيل ، فاضل او غير فاضل اما علاجهم فيكون باخراجهم من المدينة الفاضلة او عقوبتهم او سجنهم أو صرفهم الى بعض الاعمال التي قد يكون بها صلاحهم (٢٤) .

وعند ابن باجه ان المدينة الفاضلة تخلو من النوابت ، كما مر ، اما المدن الاربع الناقصة فلا . ذلك ان وجودهم فيها قد يفضي اخر الامر الى حدوث المدينة الفاضلة او الكاملة عنها بالعرض . فهم قد يمهدون السبل لقيام اجتماع كامل ، بحكم اهتدائهم عرضا الى رأي صادق لم يكن في تلك المدينة اصلا . فمن وقع على رأي يخالف رأي اهل المدينة الناقصة التي ينتمي اليها ، سواء اكان هذا الرأي كاذبا او صادقا ، فهو من النوابت بمعناها العام ، ومن وقع على رأي صادق كان من النوابت بمعناها الخاص كما مر ، وهؤلاء هم الذين يرجى على يدهم انبثاق المدينة الفاضلة عن مضاداتها من المدن غير الفاضلة . فكأن ابن باجه أراد من وراء هذا القول في النوابت وضع نظرية سياسية تعلل صدور المدينة او الدولة الفاضلة عن مضاداتها خلافا لكلا افلاطون والفارابي اللذين اكتفيا بتعليل تدهور النظام السياسى الامثل وتحول المدينة المثلى تدريجيا الى احدى مضاداتها الناقصة .

اما السبيل الى بلوغ السعادة القصوى فكلا ابن اباجه والفارابي متفقان على مقاوماته الرئيسية ، وقد توفر ابن باجه خاصة على ذكر المراحل التي يمر بها « المتوحد » او الفيلسوف في طلبه لتلك السعادة ، فقسم الغايات التي يطلبها الى ثلاثة اقسام :

---

(٢٤) السياسة المدنية ، ص ١٠٤ ـ ٧و٨٧ . وقارن المدينة الفاضلة ، ص ١١٠

أ ـ ما كان منها خاصا بصورته الجسمانية (أي الناجمة عن الحس الظاهر او المحسوسات الخارجية) •

ب ـ ما كان منها خاصا بصورته الروحانية (أي الناجمة عن الحس الباطن باقسامه الثلاثة ، وهي الخيال والحس المشترك والذاكرة) •

ج ـ وما كان منها خاصا بصورته الروحانية العامة (أي الناجمة عن العقل أو القوة الناطقة)(٢٥) •

وعند ابن باجه ان المرء يتطرق الى هذه المرحلة الاخيرة من الادراك النظري في اعقاب تخطي المرحلتين السابقتين ، أي انه يبلغ المرحلة القصوى من الادراك بعد اجتياز مرحلتي الحس الظاهر والحس الباطن ، فيتطرق من ادراك الجزئيات الحسية الى الكليات العقلية الفارقة التي يدعوها «بالصور الروحانية » باقسامها الثلاثة ، وهي :

١ ـ الاجسام المستديرة (او الاجرام السماوية)

٢ ـ فالعقلان المستفاد والفعال

٣ ـ فالمعاني الحسية القائمة في النفس (وهي وسط من الصور الروحانية والمعقولات الهيولانية عنده)(٢٦) •

وارقى هذه الصور جميعا الثانية ، التي يدعوها ابن باجه جملة العقول البسيطة الجوهرية ، ويعتبر ان من يعقلها فقد بات « عند ذلك واحدا من تلك العقول ، وصدق عليه انه الهي فقط ، وارتفعت عنه اوصاف الحسية الفانية ، واوصاف الروحانية الرفيعة ، ولاق به وصف الهي بسيط »(٢٧) •

وقد وضع الفارابي في « الفصول المنتزعة » منهاجا مماثلا لبلوغ السعادة القصوى عن طريق الادراك النظري • فبلوغ هذه السعادة لايكون الا « بممارسة النظر والانتقال من درجة الى درجة ومن منزلة الى منزلة » ، ابتداء بعلم العدد ، فالاجسام السماوية ، فالمبادىء الطبيعية ، فمبادىء الوجود

(٢٥) تدبير المتوحد ، ص ٩٢ الخ •
(٢٦) تدبير المتوحد ، ص ٤٩ •
(٢٧) تدبير المتوحد ، ص ٨٠ •

عامة ، فالنفس الناطقة ، فالعقل الفعال ، فالموجود الاول الذي تنبثق عنه الموجودات جميعا • ويرى الفارابي على غرار ابن باجه « ان المبادىء الطبيعية التي في العالم (والتي دعاها ابن باجه الصور الروحانية المتوسطة) غير كافية في ان يصير الانسان بها الى الكمال الذي لاجل بلوغه كون الانسان » ، بل « الانسان محتاج فيه الى مبادىء عقلية يسعى الانسان بها نحو الكمال »[٢٨] • اذ السعادة لاتكون للانسان الا بالقوة النظرية ، وذلك اذا استعمل المبادىء والمعارف الاول التي اعطاه اياها العقل الفعال »[٢٩] ، عن طريق العقل المنفعل اولا : فالعقل المستفاد ثانيا ، فالاتصال المباشر بالعقل الفعال آخر الامر[٣٠] • وهذا الانسان ، كما يقول الفارابي في « المدينة الفاضلة » ، « في اكمل مراتب الانسانية وفى اعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال »[٣١] •

هذا « الاتحاد » او « الاتصال » بالعقل الفعال ، كما مر ، مدار عدد من رسائل ابن باجه الالهية ، لا سيما رسالة « اتصال العقل بالانسان » التي يتداخل فيها هذان المعنيان ، فهو يبدأ بعرض معاني الواحد التي لخصها ابو نصر في كتابه « في الوحدة » ، كما يقول [٣٢] ، ثم يذهب الى ان الاتصال والمتصل مرادفان للوحدة والواحد ، مردفا ان غاية النظر العقلي هي بلوغ تلك المرحلة التي يصبح معها العاقل والمعقول ، أي الانسان والجوهر المفارق الذي يستمد منه سائر معارفه العقلية ، واحدا • وهو يصف تلك الحال من الاتصال بقوله : « فاما العقل الذي معقوله هو بعينه ، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له • فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول ، وهو واحدا غير متكثر ، اذ قد خلا من الاضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولي • والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة ، وهو السعادة القصوى الانسانية المتوحدة » [٣٣]•

---

(٢٨) فصول منتزعة ، ص ٩٧ •
(٢٩) السياسة المدنية ، ص ٧٣ •
(٣٠) السياسة المدنية ، ص ٧٩ •
(٣١) المدنية الفاضلة ، ص ١٠٤ • قارن السياسة المدنية ، ص ٣٥ الخ •
(٣٢) اتصال العقل بالانسان ، في رسائل ابن باجه الالهية ، ص١٥٦ الخ •
(٣٣) اتصال العقل ، ص ١٦٦ •

بالاضافة الى هذا التناظر الفكري الحاسم حول عدد من امهات القضايا السياسية والالهية ، يتجلى أثر الفارابي في سلسلة من « التعاليق » على منطق الفارابي وضعها ابن باجه وحفظت في مخطوطة فريدة في مكتبة الاسكوريال تحت رقم ٧٦١٢ وورد منها بعض الاجزاء المبتورة في مخطوطة اكسفورد ، بوكوك ٢٠٦ • وقد نشرنا جزئين من هذه التعاليق في مجلة « الابحاث » ، هما التعاليق على « كتاب ايساغوجي » والتعاليق على « كتاب المقولات[٣٤] يضاف الى هذين الجزئين تعاليق على « كتاب العبارة » ، ورد بعضها بعنوان « غرض ابي نصر في كتاب ارمينياس » في مخطوطة الاسكوريال (٧٤٥ ــ ٥٥أ) والبعض الاخر بعنوان « كلام على كتاب العبارة » في مخطوطة اكسفورد (١٩٦ ب ــ ٢٠٢ ب) واسكوريال (٤٩ب ــ ٥٥أ) ، بالاضافة الى فقرات مقتضبة اخرى • ويتبين من مطالعة هذه التعاليق انها لم تبن على « شرح كتاب العبارة » الذي نشر في بيروت سنة ١٩٦٠ ، ولعلها بنيت على « كتاب مختصر جميع الكتب المنطقية » المحفوظ في مجموعة فيض الله افندي باستنبول تحت رقم ١٨٨٣/٣١ ، الذي لم ينشر بعد ، ولم تتمكن من الرجوع اليه لدى اعداد هذا المقال •

يلي ذلك تعاليق على كتاب « القياس والبرهان » للفارابي ، علق ابن باجه في القسم الاول منها على « كتاب ابي نصر في القياس » (اسكوريال ٥٥ أ ــ ٨٥ ب واكسفورد ٢٠٥ ب ــ ٢١٢ ب) • وفي مخطوطة الاسكوريال وحدها « قول في كتاب البرهان » (٨٦ أ ــ ٩٩أ) ، استطرد فيه ابن باجه في تعاليقه على اجزاء من « البرهان » لم تنشر بعد • فقد اقتصر كل ما وصلنا من هذا الكتاب الذي نشرته مباهات توركر كضميمة « لشرائط اليقين » سنة ١٩٦٤[٣٦] • على القسم الاول الذي ينتهي عند كلام الفارابي على الاسباب الاربعة •

وميزة هذه التعاليق ان ابن باجه تبسط فيها تبسطا كبيرا في تدبر عبارات الفارابي المنطقية وتحليلها والمقارنة بينها وبين اقوال ارسطو حينا وشراحه احيانا • وهي تشهد لأصحابها بالعلم الواسع في حقل المنطق وبعد الغور في

---

(٣٤) راجع الابحاث ، ٢٣ (١٩٧٠) ، ص ٣٣ ــ ٥٢ و ٢٤ (١٩٧١) ،

(٣٥) راجع M. Türker, Farabi'nin "Sera'it ul-Yakin", Ankara, 1964, pp. 213—21.

تدبر بعض هذه العبارات المستغلقة • ويلاحظ ان اوفى هذه التعاليق تدور على كتابي « العبارة » و « البرهان » ، وان كان قد توفر ابن باجه الى حد ما ايضا على شرح كتابي « الايساغوجي » و « الفصول الخمسة » • امـــا الاجزاء الاخيرة من منطق الفارابي ، أي « الجـــدل » و « المغالطـــة » و « الخطابة » و « الشعر » ، فيكاد لا يرد لها ذكر في هذه التعاليق ، علـــى الرغم من اهميتها بالنسبة الى المجموعة المنطقية الفارابية • ولعل ابن باجه اراد بهذا التجاوز عن هذه الاجزاء والتوفر بوجه خاص على البرهان لفـت النظر الى أن هذا الجزء هو صلب المنطق،وما سواه فاما مقدمات«كايساغوجي» و « المقولات » و « العبارة » ، او حواشي ، « كالجدل » و « السفسطة » • وهو يعرف البرهان في التعاليق على ايساغوجي بقوله انه الصناعة « التـــي تعطي قوانين التوصل الى ادراك العلم اليقين في هذه الموجودات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة » ، بينا الجدل هو « الصناعة المشتملة علـــى الموجودات من حيث يستعمل فيها الاثبات والابطال بالطرق المشهورة » • ومبلغها اعطاء الظن « القوى فيما تعطيه فيه » • ويعرف السوفسطائية بقوله انها « الصناعة المشتملة على الموجودات من حيث يموه او يغالط بها ويصـــور الحق بصورة الباطل والباطل بصورة الحق • ومبلغها التغليط في الحـــق والصد عنه »(٣٦) • فهو قد ادرك ، فيما يبدو ، ان نهاية النظر المنطقي ، كما فهمه ارسطو بوجه خاص ، ان هو الا البرهان ، أي تحديد شروط العلـــم اليقيني دون سواه ، وان كل ما عدا ذلك فلا يعدو التفريع من جهة ، او الخروج عن غرض المنطق الاصلي ، من جهة ثانية •

---

(٣٦) راجع ماجد فخري ، تعاليق ابن باجه على كتاب ايساغوجي للفارابي ، الابحاث ٢٣ (١٩٧٠) ، ص ٣٦ •

ثبت بالنصوص الفارابية المنشورة حديثا .

١ ــ جوامع نواميس افلاطون في :

F. Gabrielli, *Alfarabius Compendium Legum Platonis,* London, 1952.

٢ ــ فلسفة افلاطون في :

R. Walzer and F. Rosenthal, *Alfarabius de Platonis Philosophia,* London, 1953.

٣ ــ فصول تشتمل على جميع مايضطر الى معرفته من اراد الشروع في صناعة المنطق ، وهي خمسة فصول ، نشر دنلوب D. M. Dunlop في : The Islamic Quarterly, II (1955), pp. 264—82. النص نفسه ، نشره مباهات توركر ، في :

Farabi'nin Bazi Mantik Eslereri Ankara Universitesi Dergisi (Ankara), XVI (1958), pp. 213—203.

٤ ــ كتاب ايساغوجي اي المدخل ، نشرة دنلوب D.M. Dunlop في :

The Islamic Quarterly, III, (1956), pp. 117—38.

٥ ــ رسالة صدر بها ابو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق ، نشرة دنلوب D.M. Dunlop في :

The Islamic Quarterly, III (1957), pp. 224—35.

٦ ــ قاطاغورياس اي المقولات ، نشرة دنلوب D.M. Dunlop في :

The Islamic Quarterly, IV (1958), pp. 168-97 and V (1959), pp. 21—54.

٧ ــ النص نفسه ، نشرة ككليك Nihat Keklik

Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, Istanbul, II (1958), pp. 1—48.

٨ ــ كتاب القياس الصغير ، نشرة توركر M. Turker في :

Farabi'nin Bazi Mantik Eslereri, pp. 244—86.

٩ ــ فصول المدني ، نشرة د.م. دنلوب ، كمبردج ، ١٩٦١ .

النص نفسه بعنوان : فصول منتزعة ، نشرة فوزي نجار ، بيروت ، ١٩٧١ .

١٠ـ شرائط اليقين لابي نصر الفارابي ، وكتاب البرهان لابي نصر الفـارابي ،
نشرة توركر M. Turker في :

Felsefe Arastirmalari Enstitüsü, Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi, Ankara, 1964, pp. 195—204, and 213—21.

١١ـ الالفاظ المستعملة في المنطق ، نشرة محسن مهدي ، بيروت ١٩٦٨ .

١٢ـ الملة الفاضلة ونصوص اخرى ، نشره محسن مهدي ، بيروت ١٩٦٨ .

١٣ـ كتاب الحروف ، نشره محسن مهدي ، بيروت ١٩٧٠ .

الفارابي

القاضي الاكوع ــ اليمن

لقد استوعب الزملاء الكرام المتقدمون في الحلقة الاولى والثانية بعض مميزات الفارابي الموسوعة العالمية ومفخرة العرب والاسلام وطرقوا مواضيع ذات وسيقة فاطرحوا واطربوا سامعنا وحركوا مشاعرنا وكانها نغمات ابـــي نصر وايقاعاته .

ولكن موضوعا من تلك الابحاث الثمينة لم يطرق الا وهــو حيـــاة الفارابي من المهد الى اللحد ولعل سبب اهمال هذا الموضوع هو حياة ابي نصر الفارابي قد صارت معروفة وطافحة بها كتب التراجم قديما وحديثـــا واعلم قراءتها يكون من قبيل المكرر وقد قيل المكرر أحلى .

وبما اني قد دعيت لحضور هذا المؤتمر العالمي والمهرجان الكبيـــر وتجشمت مشقة السفر وكنت اعددت محاضرة مسهبة مع شيء من التحليل فأوجزتها في هذه الكلمة ولي الشرف العظيم ان اشترك في هـــذه الذكرى الجميلة لادلي دلوي بين الدلاء لتجيء محملة بقليل ماء فالمـــاء ضحــل وكل ينفق مما عنده شاكرا لعظماء رجالات العراق الشقيق وعلمائه من الاعلام ولكل من أسهم في اقامة هذا المهرجان الضخم وانجاحه فحيا الله الرجـــال والعاملين وكثر من امثالهم .

انه لاجدال ان الفضل كل الفضل في نبوغ ابي نصر الفارابي الـــذي تربع منصة عالية يرجع الى قلب الحضارة العربية بغداد منبت العلمـــاء والفضلاء والحكماء والتي لم تنس ان تحتفل بذكراه بعد مرور احـــد عشر قرنا من وفاته وذلك من حفظ العهد وحفظ العهد من الايمان .

اسمه : على الارجح محمد بن محمد بن طرخان ومن المؤرخ في اسماء آبائه ومنهم من ينبث •

وولد الفارابي سنة ٢٦٠ هـ في مدينة فاراب احدى مدن ماوراء النهر بالحدسي والتخميني من وفاته من ابوين تركيين فهو تركي المحتـد عـربي اللسان والعقل والفكر والثقافة لان الحضارة العربية ولغة القران قد تجاوزت هذه الحدود وقد ذهب بعض اخواننا المحاضرين الى ان الفارابي عربي النجار وبرر هذا القول بادلة وجيهة واشتهرت كنيته بابي نصر رغم ان المساطرة لم تكذب لنا اي معلومات انه تزوج وانجب ولدا سماه نصرا وتكنى به والذي اراه شخصيا انه انما لقب بابي نصر لانه انتصر على فهم الفلسفة الذي توجها بالتحليلي واخراجها عن التعقيدي حتى قال ابن سبعين فيه هذا الرجل افهم فلاسفة الاسلام واذكرهم للعلوم •

ولقب بالمعلم الثاني لمكانته الكبيرة في الفلسفة ولانه خليفة المعلم الاول ارسطوطاليس وناشر مبادئه وأفكاره كما لقب ايضا بأكبر فلاسفة المسلمين •

ان حياة ابي نصر لاتعرف بالهدوء والاستقرار فقد حداه صفاء ذهنه ونبوغه المبكر الى ان يرحل الى بغداد ام الدنيا والتي قال عنها الصاحب بن عباد لابن العميد وقد سأله عنها بغداد في البلاد كالاستاذ في العبـــاد ومن لم يزر بغداد وينهل من صافي عيونها فليس في النفير ولو كان ابن بلدتهـــا وفي سماء النظم والنثر نثرتها • واتجه اهتمام ابي نصر الى انواع من العلوم لم تكن معروفة في تلك العصور الا القليلة الا وهي المدرسة الفلسفية التي تشمل على المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات •فأخذ عن يونس بن متى الحكيم المشهور في سائر العلوم المذكور كما اخذ عن ابن السراج في علم النحو واللغة حتى لمعت شخصيته وصار المشار اليه ثم ذهب الى مدينته حران احدى مدن الجزيرة الفراتية واحدى مراكز الاشعاع المركزي الفلسفي فأخذ عن يوحنا بن حيلان في علم المنطق وانقلب راجعا الى بغداد ليؤلف ويفك معميات شيخه المعلم الاول في الشرح والتحليل وتتلمذ عليه جماعـة مستكثرة لم تسفح المصادر عن ذكر اسمائهم وهكذا ظل ابو نصر متعطشـا في خيرزاد المعرفة فذهب الى دمشق ومصـــر فلم يجـــد فيهما ما يبتغي

ثم رجــــع الى دمشـــق حيث صــــارت متبوأه ومثــــواه واتصل بسيف الدولة في نفسه وكان علما من الاعلام جمع بين العلم والقلم وفي برديه حاتم طي وامروء القيس الكندي وعمر بن عدي كرب الزبيدي ٠

اما كيفية اجتماعه بسيف الدولة فالمصادر تحدثنا انـــه كان لسيف الدولة مجلس يعقده كل يوم بغسان يحضره جميع الفضــــلاء على اختلاف مشاركتهم وتفاوت معارفهم تدار فيه رؤوس مذاكرة فوفد ابو نصر وقد ادخل الى ذلك المجلس فاحتفى به سيف الدولة وقد سمع عن عظمة الرجل ابي نصر وعزة نفسه وكبريائه المتمثلة في قول الناس ٠

كان في نفسه الكبيرة في جبش وفي كبرياء ذي سلطان

وسيف الدولة في حلمه وصفحه المتمثل في قول الاخر :

يغضى حياء ويغضى من مهابته فــلا يكلم الا حين يبتســم

ــ وبهذا الموقف تجلت عظمة ابي نصر ورفعته الى سدره العظمة وعقلــــه الشهم ٠

وعن القطعة الزائية لا تنتهي عند هذا الحد ، فقــــد وجدتهــــا في مخطوطه «ملحق صوان الحكمة» الموجودة في مكتبة مراد منسوبة الى الشيخ ابن سينا في المصادر الاخرى لانجد لهذه القطعة اثرا فيها ، فهي ــ على الاكثر ليست له ٠

وبعد الاحتجاجات والمناقشات لا نستطيع الا نعود الى رأي الاغلبية القائل ان القطعة الزائية من نظم المعلم الثاني الفارابي ٠

ونرجع الان لشك المحدثين فنقول ان شكهم يعتمد على الاسباب التالية:

١) كتب الفارابي لاتشير الى شعره

٢) اشعار الفارابي متكلفة تعوزها الرقة والصقل

٣) يذكر الفارابي في شعره الخمرة ، ولم يكن الفارابي ــ كما يدعــون ــ معروفا بمعاقره الخمرة ٠

٤) يذكر الفارابي في شعره تبرمه بالحياة والناس ، ولا يتناسب ذلــــك مع ارائه الفلسفية ٠

ونود هنا ان نناقش هذه الاحتجاجات نقطة نقطة :

١) لايمكن ان تكون عدم اشارة الفارابي الى اشعاره دليلا على عـــدم صحتها له • والكاتب عادة يشير الى كتبه التي جاءت فيها اراؤه ناضجة متكاملة لا الى اشعار قالها في مناسبة ما تعبيرا عن حالة نفسية بالذات •

٢) ان التكلف الذي تنطوى عليه بعض ابيات الفارابي ليس دليلا علـــى انتحالها انما هو دليل على البيئة الفلسفية التي نشأ فيها الفلاســفة العرب والمسلمون وعلى اساليبهم التي لاتخلو في بعض الاحيان مـــن تكليف وتعقيد • ومـــن هذه الزاويةيكون التكلف ليس دليلا علـــى الانتحال بل دليلا على صحة النسبة • وقد عثرت في مخطوطه « ملحق تتمة صوان الحكمة » على اشعار لاتختلف كثيرا عن الاشعار المرويـــة للفارابي في اسلوبها وتعابيرها •

٣) الاعتماد على ذكر الخمرة اساسا للشك في كل اشعار الفارابي ليـــس صحيحا ابدا فقد ذكر الخمرة شعراء كثيرون قبله وبعده ، وعاقر الخمرة شعراء كثيرون قبله وبعده ولم يشك احد في اشعارهم • ومن المحتمل اجد ان ، الفارابي كان يتناول الخمرة عندما يصيبه الضجر وتعـــروه الازمات النفسية ، والفارابي بشر مثل بقية البشر ، وفي كتـــب الادب اشارات عدة لشربه الخمر • فقد ذكر ابن ابي اصيبعة ان الفارابـــي « كان يتغذى بماء قلوب الحملان مـــع الخمـــر الريحاني فقط »[١] والفارابي ـــ بعد هذا ـــ فنان بارع له في فن الموسيقي وغيره من الفنون مؤلفات عدة ، كما ان له في حلقات السمر اخبارا جمة ، ومن المعـــروف ان هذا الطراز من الناس يميل الى احتساء الخمرة ، ولكن احتســـاء الخمرة بين حين وآخر ـــ بالنسبة للفارابي ـــ لا يعني ابدا معاقرتهـــا ، وقد عد صاحب « حلبة الكميت » الفارابي من بين الذين يشـــربون الخمرة على انفراد وفي نفس الوقت يطالعون الكتب ويصنفون العلوم والاداب[٢] فليس من المستبعد اذن ان الفارابي كان يشرب الخمر في بعض الاحيان شربا خفيفا • ومن منا ينتمي الى زبانية جهنم • ليعاقب الفارابي او يقرعه ؟

---

(١) عيون الانباء ٦٠٤

(٢) حلبة الكميث للنواحي ٣١

٤) الركيزة الرابعة التي يعتمد عليها الرافضون لشعر الفارابي هي تبرمه بالناس والحياة•وهذه الحجة ـ كاخواتها ـ او هي من بيت العنكبوت فمن ذا الذي لم يتبرم بالناس والحياة ؟ ومن ذا الذي لا يتبرم بالناس والحياة اليوم ، على الاقل عندما تصيبه او تلم به ملمة ؟ وبعد اختبار واسع للحياة اثر الفارابي العزلة عن الناس [٣] •

من كل هذه الاحتجاجات نخرج بنتيجة واحدة هي : الشعر المذكور عن الفارابي للفارابي • والمتهم ـ تمشيا مع القاعدة الجنائية بريء حتى تثبت اداتته • وعلى هذا الاساس لا يمكننا الا ان نرفض قول سعيد زايد : « وقد يكون للفارابي شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علمية وخلقية ، وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض اثاره الفلسفية [٤] ولا يمكننا الا ان نرفض ايضا قول : الشيخ مصطفى عبدالرازق : « ونحن نشك في صحة معظم هذا الشعر ان يكون للفارابي لما في اسلوبه من تكلف ينبو عنه اسلوب فيلسوفنا وطبعه ولما في معانية من برم بالحياة والناس واستهتار بالشراب » [٥]

وقبل ان ندخل في تعداد مميزات شعر الفارابي ينبغي لنا ان نذكر ان القطع القليلة التي وصلتنا من اشعاره لاتمثل فلسفة حياتية متكاملة ، ولا نظرة كونية او فردية شاملة ، انما هي انفعالات او انفجارات لامور دنيوية او لا دنيوية كانت تحيره وتقلق فكر ه، وكلها مطبوعة بطابع فردي متميز ينم عن شخصية ليست خالية من القلق كليا ، وعن نفس كثير من التأمل والخبرة الانسانية •

بعد ان يرفض الفارابي في شعره المساوىء الاجتماعية والسياسية المتفشية من تكالب على حب المال ، وتنازع على الصدارة ، يرى ان الحقيقة الوحيدة الجديرة بالتأمل هي ان الانسان في النهاية يموت ، ومهما حاول الانسان ان يؤخر اجله فانه لن يستطيع الى ذلك سبيلا لان الزمن يجري رغما عن اي مخلوق ، ولا بد للانسان ان يعرف

---

(٣) عيون الانباء ٦٠٤ ، وفيات الاعيان ٥ : ١٥٦
(٤) الفارابي ١٩
(٥) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ٦٧

انه ليس خالدا وانه من الضروري ان يتوجه الى الله بكل ما لديه من فكرة وقوة . واذا كان الموت حقيقة فلا بد ان تكون هذه الحقيقة للرجل الصالح نوعا من الخلاص ، الخلاص من جميع القشور الدنيوية . وللوصول الى الخلود ، يذكرنا الفارابي ، يجب على الانسان ان يعلم عن عجزه وان يطلب من الله المغفرة ولهذا فقد وردت بين اشعار الفارابي قطع منعمة بالصلاة الدعاء والاستغفار لاتخلو من جمال ورقة ، وهذه القطع شبيهة ــ الى حد كبير ــ بالشعر الصوفي الذي اصبحت له اهمية قصوى وانتشار واسع في الحياة الاسلامية بعد الفارابي بقليل .



الفارابي عربي الموطن والمربى

د. ناجي معروف ـ العراق

ابو نصر محمد بن محمد الفارابي : عربي الموطن والمربى ، عربي اللغة والثقافة ، تظهر ثقافته العربية في مؤلفاته التي ناهزت مئتي كتاب الفها كلها باللغة العربية . ولما كانت العروبة هي اللسان كما في الحديث الشريف«ليست العربية بأب ولا أم انما العربية اللسان » كررها عليه الصلاة والسلام ثلاثا .. فان الفارابي يعتبر من العلماء العرب . ولاثبات ماذهبت اليه ، وما قام به ابو نصر الفارابي من خدمة جليلة للحضارة العربية سأحاول ان ابحث فيما يأتي بعض الامور التي تكشف للباحثين عن عروبة الفارابي ، وتأثير اللغة العربية والثقافة الاسلامية في اتجاهاته وميوله ومزاياه ، وتفصح عن اصالة كثير من آرائه ومبتكراته العلمية ، واثر الدين الاسلامي في تدينه ونقاء نفسه :

١ ـ الفارابي : عربي المواطن والمربى والبيئة

لاشك في أن أبا نصر محمد بن محمد الفارابي من اعظم العلماء العرب وفلاسفتهم في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) .

وقد عده البعض افضل فلاسفة المسلمين ووصفوه بانه رئيس المتكلمين الذين عنوا بعلم الكلام . وهو في رأينا مؤسس الفلسفة العربية بعد الكندي سليل الصحابي الجليل الاشعث بن قيس الكندي على وجه التحقيق .

لقد ولى الفارابي وجهه شطر بغداد مدينة السلام في وقت مبكر من صباه فاتخذها موطنا[١] عاش فيه وتربى وتعلم . والانسان:ابن بيئته ، وبغداد يومئذ مركز الحضارة العربية ، وعلوم العربية ، والعلوم الاسلامية ، وعلوم الاوائل ، واللغات المختلفة ، والترف الحضاري الذي اشتهرت به بغداد في عصر الخليفة المقتدر بالله المقتول سنة ٣٢٠هـ (٩٣٢ م) .

وقد عزا له ابن ابي اصيبعة الخزرجي اشعارا ذكرها[٢] . وذكر انه كان قاضيا اول الامر ثم ترك ذلك[٣] وكان يميل الى التأمل ، ويؤثر العزلة والهدوء ، وكانت حياته الفكرية خصبة جدا . وينبغي ان يلاحظ ان ابا نصر الفارابي اراد ان يتزود من ثقافة البلدان العربية الاخرى ولذلك عاش حقبة من الزمن في مركزين عربيين آخرين في بلاد الشام هما : دمشق وحلب على عهد سيف الدولة الحمداني التغلبي المتوفي سنة ٣٥٦هـ (٩٦٧ م) وعاصر المتنبي شاعر العرب العظيم المقتول سنة ٣٥٤هـ (٩٦٥ م) . وترجع بعض الروايات أنه زار مصر في اواخر ايامه[٤] سنة ٣٣٨هـ (٩٤٩ م) . وكانت نهاية حياته الحافلة بالمبتكرات العلمية بدمشق بعد ان عاش ثمانين سنة حيث توفي في خلافة الراضي بدمشق سنة ٣٣٩هـ (٩٥٠ م) ودفن بباب الصغير بعد ان اخلد الى التصوف وانقطع عن الدنيا .

اما نسب الفارابي فلم يقطع به احد المؤرخين فمنهم من جعله فارسي النسب مثل القاضي صاعد الاندلسي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ (١٠٧٠ م)في كتابه طبقات الامم [٥] وابن ابي اصيبعة الخزرجي في كتابه « عيون الانباء في طبقات الاطباء »[٦] . وقد جعله احد المؤرخين وهو صلاح الدين الصفدي المتوفى سنة ٧٦٤ هـ (١٣٦٢م) من اصل تركي في كتابه «الوافي بالوفيات»[٧]

---

(١) القفطي ص ٢٧٧
(٢) عيون الانباء ج٢ ص ١٣٨ ـ ١٣٩
(٣) عيون الانباء ج٢ ص ١٣٤

باعتباره انه ولد في فاراب التي سميت : « اطرار » او « اترار » من بلاد تركستان التي تعرف عند العرب بما وراء النهر •

واذا كان نسبه قد حوى اسمين اعجميين هما طرخان بمعنى رئيس اشراف ، وازلغ فلا يثبت ذلك كله ان ابا نصر الفارابي لم يكن عربي النسب للاسباب الاتية :

١ — لاعبرة للمكان الذي يولد فيه الشخص حين لايكون له اثر كبير في تربيته وتعليمه وتوجيهه وجهة « معينة » كفاراب بالنسبة الى أبي نصر الفارابي ، وزمخشر بالنسبة الى الامام اللغوي الكبير جار الله محمود بن عمر الزمخشري وغيرهما •

٢ — ان وجود بعض الاسماء غير العربية في سلسلة نسب الاشخاص لاتدل دوما على ان اصحابها من غير العرب واليك ، ما يلقي بعض الاضواء على ماذهبنا اليه في تفسير هذين الامرين •

لقد نسب كثير من العلماء الى مواطن لم يروها ولم يعيشوا فيها ، او انهم كانوا فيها في عهد النشأة ثم غادروها الى غيرها من البلاد مثل : آل الشهرزوري المنسوبين الى شهرزور وهم عرب من بني شيبان • ومن اشهرهم كمال الدين الشهرزوري المتوفي سنة ٥٧٢ هـ (١١٧٦ م) وهو فقيه شافعي وشاعر اديب ، ووزير من الكتاب ، تفقه ببغداد وتولى القضاء بالموصل ثم انتقل الى خدمة نور الدين محمود بن زنكي صاحب الشام وتولى الحكم فيها • واستناب ولده واولاد اخيه ببلاد الشام [٨] • كما ان كثيرا من العلماء العرب في المشرق الاسلامي تسموا باسماء اعجمية لانهم ولدوا في مواطن اعجمية ونسبوا اليها وهم في الاصل من سلالات عربية عريقة في العروبة ، نشأت في الجزيرة العربية من بينهم :

١ — هرم بن آزاد بن شرحبيل وهو من اجداد ابي خزيمة من ذرية ثابت الرعيني [٩]

---

(٤) عيون الانباء ج٢ ص ١٣٤
(٥) طبقات الامم
(٦) عيون الانباء ٢ : ١٣٤
(٧) الوافي بالوفيات ١ : ١٠٦

٢ ـ ٣ ـ ابو عمر زادان الكندي ، والمغيرة بن زادان[١٠]

٤ ـ ٥ ـ مهران الضبي [١١] واسحاق بن راهويه المروزي التميمي[٢]

٦ ـ طاووس بن كيسان الهمذاني الخولاني من بني النمر بن قاسط من ربيعة [١٣]

٧ ـ بهرام الدرامي السمرقندي الذي ينص ابو سعد السمعاني على نسبه من بني دارم[١٤]

٨ ـ ابن فورك الايذجي وهو من ذرية المهدي بن ابي جعفر المنصور العباسي[١٥]

٩ ـ ١٠ ـ ماهان وخاقان . وقد ورد هذان الاسمان الاعجميان في نسب شخص من الامويين كما ذكر ذلك ياقوت في معجم البلدان[١٦] .

١١ ـ حمشاد بن سختويه بن مهرويه النيسابوري وهو ابو محمد ابن ابي الحسن التميمي[١٧] . وفي الانساب [١٨] ان ابن حمشاد هو ابن الحاكم الحافظ ابي عبدالله ابن البَيِّع مؤلف تاريخ نيسابور ، ولما كانت أم الحاكم التي تسمى (بَرَّة) عربية فاخوها عربي وهو ابن حمشاد بن سختويه بن مهرويه .

١٢و١٣و١٤ ـ ابن زنجويه النسائي الازدي[١٩] وبشرويه الهروي السلمي[٢٠] وخميرويه الحيري النيسابوري السلمي[٢١]

١٥ ـ ابن سليمان ابو عثمان الضبي ، البزاز الواسطي[٢٢] المتوفي سنة ٢٢٥هـ .

---

(٨) طبقات السبكي ٦ : ١١٧ ـ ١٢١ والكامل ٩ : ١٤١ ، ووفيات الاعيان ٣ : ٣٧٥ـ٣٧٨

(٩) الانساب ج٣ ص ١٣

(١٠) الانساب ج٣ ص ٢٢٦و٢٥٦

(١١) الانساب ج٣ ص ٢٣٥

(١٢) كتابنا « عروبة العلماء المنسوبين الى ابلدان الاعجمية ج١ ص ٢١٢ـ٢١٤

(١٣) الانساب ج٣ ص ٢٣٥

(١٤) ن.م ج٣ ص ٢٨٠

(١٥) معجم البلدان ج١ ص ٢٨٨

١٦ ــ الوطواط رشيد الدين ابن مردويه البلخي الشاعر المتوفي سنة ٥٧٣هـ (١١٧٧ م) وهو من ذرية عمر بن الخطاب[٢٣] ••• الخ

اما كلمة « الاصل » التي يستعملها المؤرخون والنسابون القدماء او قولهم : «من اهل مدينة كذا » او قولهم : العالم الخراساني ، او العالم الفارسي ، أو العالم التركستاني التي ترد كثيرا في كتب التراجم فلا تعني دائما الانتساب الى غير العرب ، بل يراد بها في الغالب : الاقامة او الولادة او النشأة في ذلك البلد • فمن هؤلاء العلماء على سبيل المثال لا الحصر :

١ ــ ابو بكر الارجاني المتوفي سنة ٥٤٤ هـ الذي قالو عنه ، من ابناء فارس الذين نالوا العلم المتعلق بالثريا • لم يكن فارسيا بل كان عربيا من الانصار • استمع الى العماد الكاتب الاصفهاني [٢٤] القرشي المتوفي سنة ٩٥٧ هـ (١٢٠٠م) •• يقول فيه « منبت شجرته ارجان ، بل ومواطن اسرته :تستر وعسكر مكرم من خوزستان • وهو وان كان في العجم مولده ، فمن العرب محتده • سلفه القديم من الانصار ، لم يسمح بنظيره سالف الاعصار • اوسي الأس ، خزرجيه ، قيسي المنطق ، اياديه •••• من ابناء فارس الذين نالوا العلم المتعلق بالثريا • جمع العذوبة ، والطيب في الري والريا » •

٢ ــ قيصر الخراساني المتوفي سنة ٢٠٧ هـ • يقولون عنه « خراساني الاصل »وهو عربي من كنانة من « انفسهم »[٢٥] •

٣ ــ العتبي الرازي المتوفي سنة ٤٢٧ هـ • يقولون : أصله من بلاد الري وهو عربي من نسل الصحابي عتبة بن غزوان المزني باني مدينة البصرة [٢٦] •

٤ ــ ابو زكريا النيسابوري المتوفي سنة ٢٢٦هـ : يقولون : أصله من مدينة مرو وهو عربي من بني تميم من انفسهم[٢٧] •

---

(١٦) ن•م ج١ ص ٣٣١
(١٧) تاريخ نيسابور الورقة ٤٣ ب
(١٨) الانساب ج٤ ص ١٦
(١٩) عروبة العلماء ج١ ص ٢٤٦
(٢٠)عروبة العلماء ج١ ص ١٧٨
(٢١) عروبة اعلماء ج١ ص ٤٤٧
(٢٢) تذكرة الحفاظ ج١ ص ٣٩٨ــ٣٩٩
(٢٣) معجم الادباء ج٧ ص ٩١ــ٩٥

٥ ــ ظهير الدين البيهقي المتوفي سنة ٥٦٥ هـ أصله من بيهق من اعمال نيسابور عاصمة خراسان • وهو عربي من ابوين عالمين ابوه من سلالة خزيمة بن ثابت الانصاري صاحب رسول الله (ص) •

ومئات غيرهم ذكرناهم في كتابنا عروبة العلماء المنسوبين الى البلدان الاعجمية (٢٨) كانت تعج بهم بلاد خراسان ، وفارس وتركستان ، والسند ، واذربيجان • وقد يفهم من التراجم التي اوردها الحكيم ظهير الدين البيهقي الأنصاري المتوفي سنة ٥٦٥ هـ في كتابه تاريخ « حكماء الاسلام » ان العربية كانت في تلك الديار لغة الدين والعلم والدولة وانه ندر في الحكماء الذين ترجم لهم في كتابه المذكور من كتب كتبه بغير العربية(٢٩) •

ولقد اجمع المؤرخون على ان محمد بن محمد الفارابي عاش في صباه في مدينة « فاراب » • وكانت فاراب « يومئذ كسائر بلاد تركستان » وفارس وخراسان واذربيجان قد انتشرت فيها اللغة العربية ، والادب العربي ، والثقافة الاسلامية في العصور الاسلامية الاولى وخرجت علماء فضلا يمموا شطر البلاد العربية وتثقفوا بالثقافة العربية الاسلامية واصبحوا من كبار علماء العرب وادبائهم كالبيروني والزمخشري وابن سينا وغيرهم • وقد ظهر ذلك جليا في مصنفاتهم التي دونوها باللغة العربية • ومن اشهر هؤلاء العلماء الذين انجبتهم فاراب ممن عاصروا الفيلسوف ابا نصر محمد الفارابي :

١ ــ ابو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري المتوفي سنة ٣٩٣هـ (١٠٠٣ م) وهو من كبار العلماء العرب طارت شهرته بمصنفه المعروف بـ (الصحاح) الذي يعد من امهات كتب اللغة العربية • وكان الجوهري قد دخل

---

(٢٤) الخريدة . الورقة ٣٠ب ــ ١٣١ وفيات الاعيان ج١ ص ١٣٤–١٣٩ ، الانساب : ج١ ص ١٥٤ ــ ١٥٥
(٢٥) كتابنا : عروبة العلماء المنسوبين الى البلدان الاعجمية ج١ ص ١٧٠ .
(٢٦) ن٠م٠ج١ ص ٤٧٦
(٢٧) تهذيب التهذيب ج١١ ص ٢٩٦ ــ ٢٩٩ وكتابنا عروبة العلماء ج١ ص ١٨٨–١٨٩ .
(٢٨) ج١ طبعة وزارة الاعلام العراقية .

العراق صغيرا كالحكيم ابي نصر الفارابي ، وسافر الى الحجاز ، وطاف البادية العربية ، وعاد الى خراسان ثم اقام بنيسابور وحاول الطيران فيها فمات .

٢ ـ ابو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم الفارابي المتوفي سنة ٣٥٠هـ (٩٦١م) وهو خال الجوهري . انتقل الى اليمن واقام بزبيد وحذق فيها العربية. وهو اديب عربي الف كتابا مهما باللغة العربية سماه « ديوان الادب » وقد طبع مؤخرا . وهو كما قال عنه « ميزان اللغة ومعيار الكلام » .

٣ ـ المحدث الشهير عبدالله بن محمد بن مسلمة بن حبيب بن عبدالوارث ابو محمد القدسي الفارابي الذي يروي عنه ابو بكر وابو زرعة ابن دجانة . وقد اثنى عليه ابو حاتم بن حبان البستي التميمي المتوفي سنة ٣٥٤ هـ ...... الخ .

لم يبق ابو نصر محمد الفارابي في مدينته « فاراب » التي ولد بها في بلاد كازخستان بل رحل عنها صغيرا الى بغداد واتخذها موطنا له ، فبرزت قابلياته العلمية ، ببغداد وفيها ذاعت شهرته : وفيها اصبح حكيما مشهورا وفيلسوفا قديرا .

وعلى هذا فليس لابي نصر الفارابي من فاراب الا عهد الطفولة والنشأة الاولى ثم غادرها الى بلاد العرب لايعي شيئا من العلوم . وتربى ببغداد فاصبح عربي الدار والمربى واللغة والثقافة . عاش بها وببلاد الشام كما اسلفنا . « والانسان من حيث يوجد لامن حيث يولد » كما يقول بديع الزمان الهمذاني(٣٠) العربي المضري من أهل همذان .

ولم يرجع الفارابي بعد ذلك الى « فاراب بل قضى كل حياته ببغداد ودمشق وحلب فهو بذلك عالم عربي كبير استوطن بلادا عربية وزجى كل عمره في بيئة علمية تموج بالعلماء العرب ، وتزخر بالعلوم العربية ، والثقافة الاسلامية » . والانسان من حيث يثبت لامن حيث ينبت(٣١) . كما يقول بديع الزمان الهمذاني المضري ايضا .

(٢٩) راجع مقدمة الكتاب للمرحوم محمد كرد علي ص ٨ـ٩

٢ ـ الفارابي عربي اللغة والثقافة :

لم تكن بغداد موطنا للفارابي فحسب بل كان كل اساتذته فيها من العلماء البغداديين وكل الكتب التي درسها كانت من نتاج علماء بغداديين فقط تتلمذ لعلمائها ، ودرس عليهم ، واتقن العربية على ايديهم • ونبغ في علوم عدة من علوم العربية ، وعلوم الاوائل • درس العربية والنحو فيها على ابي بكر السراج • وقد روى انه كان يجتمع بابي بكر السراج فيقرأ عليه صناعة النحو ، وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق • كما درس الحكمة والمنطق على « يوحنا بن جيلان » الذي تلقى العلم هو وابراهيم المروزي على رجل من اهل مرو • ولاشك في ان الكندي ترك أثرا واضحا في ثقافة الفارابي لان الكندي نقل الهيات ارسطو التي تأثر بها الفارابي • كما درس الفارابي على أبي بشر بن متي الذي درس أيضا على ابراهيم المروزي ، وتعلم الفارابي صناعة الطب غير انه لم يمارسها اي انه لم يباشر مهنة التطبيب • وقد ساعدته عربيته ومعرفته عددا من اللغات على اتقان تلك العلوم ، على ان تمكنه من اللغة العربية هو الذي جعله يستعمل الفاظا ومصطلحات عربية الفلسفة والمنطق والحكمة تصعب جدا على من لايتقن العربية اتقانا تاما •

لقد وصف المؤرخون أبا نصر الفارابي انه كان لايفتأ يطالع كتب الحكمة ، وينظر فيها ، ويتطلع الى آثار الاقدمين التي ترجمت الى العربية في بيت الحكمة البغدادي على يد الكندي الفيلسوف العربي الشهير من سلالة الصحابي الاشعث بن قيس الكندي وغيره • واشتغل في حل كتب ارسطو • واتقن علم الموسيقى • واشتغل بالتصنيف والتأليف حتى صنف اكثر كتبه ببغداد[٣٢] وصنف بقيتها بدمشق وحلب برعاية الامير سيف الدولة الحمداني التغلبي الذي اكرم الفارابي كثيرا وعظمت منزلته عنده الى ان اعتزل الناس في اواخر عمره وتصوف وعاش معتكفا حتى وفاته عند سيف الدولة الحمدانى الذي يقال عنه انه تزيا بزيه الصوفي وصلى عليه في نفر من اصحابه ، ورثاه على قبره •

---

(٣٠) معجم الادباء ج١ ص ١١٧
(٣١) معجم الادباء ج١ ص ١١٧

ومما ينبغي ملاحظته في حياة الفارابي العلمية امران مهمان أولهما : ان ثقافته ببغداد والشام كانت ثقافة عربية ترتكز على علوم عربية وعلى مباديء الدين الاسلامي ، وتعاليمه كما سنشرح ذلك . وثانيهما : ان مؤلفاته التي كانت تربي على المئتين كانت كلها بالعربية ..

وقد سماه المرحوم الاستاذ مصطفي عبد الرازق : «فيلسوف العرب» باعتباره كان زعيم « المتكلمين » . وكان قد اشتهر بذلك عدد من علماء الكلام كالكندي الذي كان قبل عصر الفارابي وبذلك اعتبر الفارابي زعيم اكبر فرقة فلسفية تعني بالفلسفة العربية التي هي علم الكلام . وسماه الاستاذ محمد لطفي جمعة « ارسطو طالييس العرب » وقال الدكتور عثمان امين في مقدمته لكتاب « احصاء العلوم » : ومهما يكن الامر فالفارابي بجملة ثقافته ومؤلفاته فيلسوف عربي . وقال عنه الدكتور ابراهيم مدكور : هو موسس الفلسفة العربية .

ويقول القاضي صاعد الاندلسي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ (١٠٧٠ م) : ان الفارابي بز جميع الفلاسفة في المنطق ، واربى عليهم في التحقيق بها فشرح غامضها ،وكشف سرها ، وقرب تناولها ، وجمع مايحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل ، وانحاء التعاليم . واوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وافاد وجوه الانتفاع بها ، وعرض طرق استعمالها ، وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة»(٣٣)

على ان نبوغ الفارابي في المنطق يرجع الى طريقة بحثه فانه لم يقتصر على تحليل طريقة الفكر ، بل بين علاقة ذلك بالنحو . وبحث في نظرية المعرفة، وقال : ان النحو قاصر على ضبط لسان العرب ، وان المنطق (نحو) يضبط سائر الالسن ، ويصونها عن الزلل . وهذا الذي حداه الى البحث فى المنطق بالتدريج من اللفظة الى الجملة المركبة ، الى الخطاب المسهب . وهذه

---

(٣٢) عيون الانباء : ج٢ ص ١٣٨ ، الوافي : ج١ ص ١٠٨

طريقة ابتدعها . ومما لاشك فيه ان اتقانه للنحو العربي ساعده كثيرا على ضبط لغته العربية . وهذا يدل ايضا على ان ثقافته كانت عربية وكان اسلوبه بالعربية دقيقا وشيقا وكان محبا للمترادفات اللغوية .

٣ ــ الفارابي : مفكر عربي له مبتكراته وآراؤه الاصلية

ابو نصر الفارابي مفكر عربي كبير له آراء علمية خاصة جعلته علما من اعلام الثقافة العربية . وقد توصل الى هذه الاراء بالابتكار ، والابداع . وكذلك في بحثه في الاصوات وطبيعتها وتوافقها ، وانواع الانغام والاوزان ، فكلها من استنباطاته وابتكاراته ، لم يقلد بها احدا [٣٤] بل استطاع ان يصحح اغلاط من سبقه شأن علماء العرب الذين صححوا اغاليط اليونان . وتمكن ان يملأ الفراغ الذي تركوه . واهتدى بالعلوم الطبيعية الى مالم يهتد اليه فيثاغورس وتلاميذه فقد بين خطأهم فيما تخيلوه من اصوات الكواكب وتآلف الانغام السماوية . وشرح تموج الهواء في رنات الاثار ، معتمدا على تجاربه . وارشد الى وسائل صنعها بحيث يمكن اخراج الاصوات المرغوبة . وكان كما قال القاضي صاعد الاندلسي : « في صناعة الموسيقى وعملها قد وصل الى غايتها واتقنها اتقانا لامزيد عليه : » .

ويظهر انه افاد من آداب العرب وتتاجهم الادبي والفني فكان يغني السامعين بما لابن حجاج من ذلك المجون الحلو فى نغم يضحك السامع . واذا غنى باشعار متيمي العرب والرقيق من فراقياتهم وحزنياتهم في نغم النوى وما اشبه ذلك فان السامع يبكي . وكذلك حاله اذا اراد ان يشجع او يسمح او غير ذلك[٣٥] وكانت آلته الغريبة التي صنعها يحرك بها تلك الانفعالات[٣٦] .

٤ ــ ابو نصر الفارابي : مسلم متدين يستمد الهيامه من العقيدة الاسلامية :

يظهر ان بعض المؤرخين كابن الاثير وبعض المستشرقين وبعض ذوي النحل لم يفهموا الفارابي ونفوا فكرة الخلود عنده ونسبوا اليه القول بالمعاد

(٣٣) عيون الانباء ج٢ ص ١٣٦
(٣٤) عيون الانباء ج٢ ص ١٣٦ ، والقفطي ص ٢٧٧

الروحاني لا الجثماني وانكار البعث ، والجنة والنار • ويظهر ان بعض الذين اشادوا به انما اشادوا لانه انكر البعث والجنة والنار • وقد نسبوا اليه انه قال في شرحه لارسطو : ان ارقى ما يصل اليه الانسان هو في هذه الدنيا ، وان الخير الاسمى هو ايضا في هذه الدنيا ، وان كل ما يقال بوجوده بعد هذه الحياة ليس الامن ترهات العجائز ! وهو بذلك كابن رشد الذي كان يقول : ان مايولد ثم يموت ليس الخلود من صفاته • وقد كفر ابن رشد وعذب كما كفر الفارابي حين عزي اليه القول بالتناسخ الذلك لم يأبه بعض العلماء بارائه التي تتعلق بالحكمة وقالوا : انها حوت كثيرا من الشكوك والريب •

انني أرى ان الفارابي لم يكن كذلك ، وانما كان يؤمن بالبعث ، ويرى خلود النفوس • ويقول بالنعيم الابدي والعذاب الابدي كما يفهم من مجموع ماجاء في كتابه « المدينة الفاضلة » • وفي رأيي ايضا ان أبا نصر الفارابي كان مسلما مؤمنا بالاسلام لم يشأ ان يناقض الاسلام حتي في الجمع بين آراء افلاطون وارسطو • هذا الى ان الفارابي كان يؤمن كبقية المسلمين بوجود الله تعالى • والله في رأيه هو : المالك لاعلى درجات الكمال ، المتلىء بالحقيقة الازلية ، المكتفي بذاته بلا تغيير ولاتبديل • وهو العلة الاولى لكل الاشياء • وهو واحد فرد لايتعدد • هو الله تعالى • والهيات الفارابي في نظرنا ليست مستمدة كلها من الهيات ارسطو التي نقلها الكنديوانما هي مستمدة من العقيدة الاسلامية التي تقول بأزلية الله تعالى ، وصفاته الاخرى التي اوردها القرآن الكريم في اسماء الله الحسنى • وكان يقول : ينبغي لمن اراد الشروع في علم الحكمة ان يكون شابا ، صحيح المزاج ، متأدبا باداب الاخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع[٣٧] أولا ، ويكون صينا عفيفا ، متحرجا ، صدوقا ، معرضا عن الفسق والفجور والغدر والخيانة والمكر والحيلة ••• ويكون مقبلا على اداء الوظائف الشرعية ، غير مخل بركن من اركان الشريعة ، بل غير مخل بأدب من آداب السنة •••• ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور •

---

(٣٥) الوافي ج١ ص ١٠٧

(٣٦) ابن ابي اصيبعة ٢ : ٣٤

ومما يدل على ايمانه بالأخرة قوله : من لايهذب علمه اخلاقه في الدنيا لاتسعد نفسه في الآخرة [38] .هذا الى ماشتهر بهمن الزهد والتصوف.

ومما لايدع مجالا للشك في تدينه دعاؤه العظيم الذي ذكره ابن ابي اصيبعة الخزرجي ونقله عنه اكثر المؤرخين الذين كتبوا عن حياة الفارابي فقرات منه كلها تدل على ايمانه بالجنة والنار والانبياء والصديقين والشهداء . وبه استشهد بما يدلل آراءه وعقيدته من الايات القرآنية فيدلل « على وحدانية الله تعالى وازليته وانه الله الاحد الفرد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد [39] »وعلى خضوع المخلوقات لله وتسبيحها باسمه (وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم)[40] .

واليك نص الدعاء المذكور كاملا لتتبين منه آراءه الدينية والدنيوية[41]

١ ـ اللهم (اني اسألك) يا واجب الوجود ، ويا علة العلل ، يا قديما لم يزل ، أن تعصمني من الزلل ، وان تجعل لي من الأمل ماترضاه لي من عمل

٢ ـ اللهم امنحني ما اجتمع من المناقب ، وارزقني فى أموري حسن العواقب. نجح مقاصدي والمطالب ، يا اله المشارق والمغارب . شعر .

رب الجَوار الكنس السبع التي	انبجست عن الكون انبجاس الأبهَر
هنّ الفواعل عن مشيئته التي	عمّت فضائلها جميع الجوهر
أصبحتُ أرجو الخير منك وأمتري	زحلاً ونفس عطارد والمشتري

٣ ـ اللهم البسني حلل البهاء وكرامات . الانبياء . وسعادات الاغنياء ، وعلوم الحكماء ، وخشوع الاتقياء .

---

(٣٧) راجع تاريخ حكماء الاسلام : ص ٣٤ـ٣٥
(٣٨) الوافي ١٠٧ ، ١٠٩
(٣٩) الاخلاص ٣ـ٤
(٤٠) الاية ٤٤ من سورة الاسراء
(٤١) عيون الانباء ج٢ ص ١٣٦ ـ ١٣٨

٤ ــ اللهم انقذني من عالم الشقاء والفناء ، واجعلني من اخوان الصفا ، واصحاب الوفاء ، وسكان السماء مع الصديقين والشهداء • انت الله الذي لا اله الا انت ، علة الاشياء ، ونور الارض والسماء ، امنحني فيضا من العقل ياذا الجلال والافضال ، هذب نفسي بأنوار الحكمة واوزعني (شكر) ما أوليتني من نعمة • أرني الحق حقا وألهمني اتباعه • والباطل باطلا واحرمني اعتقاده واستماعه • هذب نفسي من طينة الهيولى انك العلة الاولى •

يا علة الاشياء جمعا والذي	كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز	فى وسطهن من الثرى والابحر
اني دعوتك مستجيرا مذنبا	فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من	كدر الطبيعة والعناصر عنصر (ي)

٥ ــ اللهم رب الاشخاص العلوية ، والاجرام الفلكية ، والارواح السماوية ، غلبت على عبدك الشهوة البشرية ، وحب الشهوات والدنيا الدنية ، فاجعل عصمتك مجني من التخليط ، وتقواك حصني من التفريط ، انك بكل شيء محيط •

٦ ــ اللهم انقذني من أسر الطبائع الاربع • وانقلني الى جنابك الاوسع ، وجوارك الارفع •

٧ ــ اللهم اجعل الكفاية سببا لقطع مذموم العلائق التي بيني وبين الاجسام الترابية والهموم الكونية ، واجعل الحكمة سببا لاتحاد نفسي بالعوالم الالهية والارواح السماوية •

٨ ــ اللهم روخ بروح القدس الشريفة نفسي ، وأنر بالحكمة البالغة عقلي وحسي ، واجعل الملائكة بدلا من عالم الطبيعة انسي •

٩ ــ اللهم ألهمني الهدى وثبت ايماني بالتقوى ، وبغض الى نفسي حب الدنيا •

١٠ـ اللهم قو ذاتي على قهر الشهوات الفانية ، والحق نفسي بمنازل النفوس الباقية ، واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية • في جنات عالية •

١١ـ سبحانك اللهم سابق الموجودات التي تنطق بألسنة الحال والمقال ، انك المعطي (على) كل شيء منها ماهو مستحقه بالحكمة ، وجاعل الوجود لها بالقياس الى عدمها نعمة ورحمة ، فالذوات منها والاعراض مستحقة بالائك شاكره فضائل نعماك ، « وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم » (الاسراء ٤٤) •

١٢ـ سبحانك اللهم وتعاليت ، انك الله الاحد الفرد الصمد « لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد » (الاخلاص ٣ـ٤) •

١٣ـ اللهم انك قد سجنت نفسي في سجن من العناصر الاربعة (و) وكلت بافتراسها سباعا من الشهوات •

١٤ـ اللهم جد لها بالعصمة ، وتعطف عليها بالرحمة التي هي بك اليق ، وبالكرم الفائض الذي هو منك اجدر واخلق ، وأمنن عليها بالتوبة العائدة بها الى عالمها السماوي ، وعجل لها بالاوبة الى مقامها القدسي ، وأطلع على ظلمائها على شمسا من العقل الفعال ، وأمط عنها ظلمات الجهل والضلال ، واجعل ما في قواها بالقوة كائنا بالفعل واخرجها من ظلمات الجهل الى نور الحكمة وضياء العقل • » الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور » (البقرة ٢٥٧) •

١٥ـ اللهم أر نفسي صور الغيوب الصالحة في منامها ، وبدلها من الاضغاث برؤى الخيرات والبشرى الصادقة في احلامها ، وطهرها من الاوساخ التي تأثرت بها عن محسوساتها واوهامها ، وامط عنها كدر الطبيعة وأنزلها في عالم النفوس المنزلة الرفيعة • الله الذي هداني وكفاني وآواني •

والحمد لله وحده وصلى الله على من لأنبي بعده وسلم تسليما .

٥ ـ اثر ابي نصر الفارابي في الحضارة العربية والحضارة الغربية

لابي نصر محمد بن محمد الفارابي نحو مئتي مؤلف بين كتاب ورسالة الف معظمها ببغداد كما أسلفنا ، وألف بقيتها ببلاد الشام . وقد انتشرت كتبه في البلاد الاسلامية . ولما كان قد نقل كتب ارسطو الى العربية وضبطها وشرحها فقد وصلت كتب ارسطو منقولة الى اللغات الاوربية القديمة والحديثة على النمط الذي كان يراه الفارابي . وقد وصلت كتبه الى بلاد الغرب باللغة العربية . وما ترجم منها الى اللغات الاجنبية ترجم عن الاصل العربي الذي دونت به . واكثر كتبه كانت موجودة بالشام وبعضها في خراسان . قال ظهير الدين البيهقي الانصاري المتوفي سنة ٥٦٥هـ (١١٦٩ م) : (وقد رأيت في خزانة كتب نقيب النقباء بالري من تصانيفه ما لم يقرأ سمعي اسمه ، واكثر ما رأيته كان بخطه وخط تلميذه ابن زكريا بن عدي)[٤٢] .

ومن كتبه التي تدل على معرفته بالادب العربي « كلام الشعر والقوافي» و « كتاب في اللغات »[٤٣] . هذا الى ان الفارابي ألف كتبه كلها باللغة العربية . وقد ذكر ابن ابي اصيبعة الخزرجي المتوفي سنة ٦٦٨هـ (١٢٧٠ م) وجمال الدين القفطي الشيباني المتوفي سنة ٦٤٦هـ (١٢٤٨ م) عددا كبيرا من تلك المؤلفات العربية [٤٤] .

ولئن اشتهر الفارابي بين العرب بشروحه لفلسفة ارسطو فانه لم يكتف بذلك بل الف جملة من الكتب التي تنم عن الاصالة في تفكيره . ومن هذه المؤلفات الاصلية التي لم يقتبسها من الغير والتي توضح فلسفته الخاصة : كتابه « احصاء العلوم » الذي امتدحه العرب كثيرا ، فقال عنه القاضي صاعد

---

(٤٢) **تاريخ حكماء الاسلام ص ٣١**
(٤٣) **الوافي بالوفيات ج١ ص ١١٠**
(٤٤) **عيون الانباء ج٢ ص ١٣٨ والقفطي ص ١٨٢**

الاندلسي : انه كتاب « شريف في احصاء العلوم » والتعريف باغراضها لم يسبق به ولاذهب احد مذهبه فيه . ولا يستغني طلاب العلوم عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه »(٤٥) وقد طبع لاول مرة سنة ١٩٣١ م ثم اعيد طبعه سنة ١٩٤٩ م .

وتحدث عنه الطبيب العربي احمد بن القاسم المعروف بابن ابي اصيبعة الخزرجي في كتابه « عيون الانباء » وجمال الدين القفطي الشيباني في كتابه « تاريخ حكماء الاسلام » وغيرهما من القدماء . والف فيه عدد من المؤلفين المحدثين كتبا قيمة .

ومن كتبه الاخرى التي تظهر اصالة آرائه : كتاب « نصوص الحكم » و «الجمع بين رأي الحكيمين افلاطون وارسطو » و « اراء اهل المدينة الفاضلة » و « تحصيل السعادة »وهذه عدا مواهبه التي ظهرت في الموسيقى وبراعته فيها .

ولئن عرف الفارابي بالمعلم الثاني فلأنه شرح مؤلفات ارسطو الذي يعتبر المعلم الاول . وكان ابو نصر الفارابي يوافق افلاطون حينا وحينا يوافق ارسطو وكان كما نوهنا به قبلا كثيرا ما يأتي بآراء خاصة تكونت لديه بفضل نقاء النفس الذي اكتسبه من دراسة ماوراء الطبيعة ومن الشريعة الاسلامية ، وهي العلم الآلهي ، ومن التصوف الذي ركن اليه . وقد تركت آراءه العلمية اثارا واضحة في العلماء المسلمين والاوربيين على حد سواء وانتفعوا بها .

وممن انتفع من كتب الفارابي ومؤلفاته : الرئيس أبو علي بن سينا المتوفي سنة ٤٢٨هـ (١٠٣٦ م) ولم يصبح حكيما مشهورا الا بها . وفي هذا الصدد يقول الرئيس أبو علي بن سينا نفسه : « قرأت كتاب مابعد الطبيعة ، فما كنت افهم مافيه ، والتبس علي غرض واضعه حتى قرأته اربعين مرة ، وصار محفوظا وأيست من فهمه . وقلت : لاسبيل الى فهمه . فبينما انا يوما بعد صلاة العصر في الوراقين واذا بدلال ينادي على مجلد فعرضه علي فرددته رد متبرم به ، معتقدا ان هذا العلم لافائدة فيه : فقال اشتره

---

(٤٥) طبقات الامم ص ٥٣

فاني ابيعك اياه بثلاثة دراهم فأشتريته فاذا هو من تصانيف ابي نصر في اغراض ذلك الكتاب ، فرجعت الى بيتي واسرعت قراءته فانفتح علي في الوقت اغماض ذلك الكتاب وفهمته ، وفرحت فرحا شديدا . وتصدقت ثاني يـــوم على الفقراء بشيء كثير)(٤٦) وجاء في تاريخ البيهقي : « فشكرت الله تعالى على ذلك وصمت وتصدقت بما كان عندي »(٤٧) .

وقد ترجمت بعض مؤلفات الفارابي الباقية الى اللغات الاجنبيـــة كالالمانية والعبرية . وترجم كتابه « احصاء العلوم » الى اللاتينية عدة ترجمات منذ القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) ثم بحث فيه كثير من العلماء العرب والعلماء الغربيين . وتأثر به كل من كتب عن معاجم الكتب ، والموسوعات العلمية ، وعن نشأة العلوم وتدوين الكتب ، واللغة العربيـــة وآدابها ونقل الغربيون منه فصولا كاملة في مؤلفاتهم (٤٨) وكثير منهم تأثروا به في مؤلفاتهم عن العلوم والموسيقى .

واخيرا فان ابا نصر محمد بن محمد الفارابي العظيم كان عالما عربيـــا مبتكرا ، وفيلسوفا عربيا مبدعا ، وموسيقيا عربيا بارعا واديبا عربيـــا في علمه ، وثقافته ، وموطنه ومرباه ، ومؤلفا من كبار المؤلفين العرب ترك دويا في الشرق والغرب فحق على العالم ان يحتفلوا بذكراه طيب الله ثراه .

---

(٤٦) الوافي ج١ ص ١٠٨

(٤٧) تاريخ حكماء الاسلام ص ٣١

(٤٨) راجع المقدمة الممتعة للدكتور عثمان امين لكتاب احصاء العلوم الـــذي حققه ونشره مرتين سنة ١٩٣١ و ١٩٤٩ .

فاراب

خليل الله خليلي ــ افغانستان

انهُ لمن دواعي سروري أن أُمثل الحلقات والاوساط العلمية والثقافية في بلدي افغانستان فاشترك في هذا المهرجان المبارك الذي يقام تكريما لعلم فذ من اعلام البشرية المعلم الثاني ابي نصر الفارابي .

ان تكريم هؤلاء الاعلام انما هو تكريم للعلم وتكريم العلم هو بمثابة تكريم للانسانية فكل واحد من هؤلاء يعتبر الحجر الاساس في صرح العلوم والحضارة الاسلامية كما ارى من واجبي ان ارفع للحكومة العراقية ولكافة رجال العلم والثقافة في العراق كل شكري وتقديري لاهتمامهم البالغ بشخصية المعلم الثاني الفارابي وفلسفته السامية في بغداد اي في ارض كانت مهد الحضارات العريقة ومركزا هاما لنهضة الحضارة الاسلامية التليدة .

وبما انه صادفت هذه الايام ذكرى وفاة المؤرخ الفيلسوف آرنولد توينبي فقد تذكرت مقولة في كتابه ــ بين آمو وجمنا ــ حيث يقول :

(هناك مثل شائع في اللغات الاوربية مفاده انكل الطرق تنتهي بروما ولكننا لو تصورنا انفسنا في العراق الذي هو مركز المعمورة بناء على منطق التاريخ ، لنرى حينئذ ان هذه الطرق تأخذ لونا وطابعا آخر ،

فسيتضح حينها ان نصف هذه الطرق تؤدي بنا الى العراق لا الى روما ، ونصفها الآخر الى بكرام اي السفح الجنوبي باواسط جبل هندوكش) اي في شمال كابل عاصمة افغانستان •

ولقد تطرق كل واحد من السادة العلماء الذين توافدوا على هذا المهرجان من كل صوب الى جانب من افكار ونظريات الفارابي ، بيد انه لم يكن بين هذه البحوث ما يتعرض بالتفصيل لكلمة فاراب التي ينسب اليها فيلسوفنا العظيم •

وكنت قد اعددت باديء الامر بحثا حول المدينة الفاضلة للفارابي ، ولكن القيت بحوث مستيقضة حول هذا الموضوع فآثرت غض النظر عن مقالتي تلك فتركتها مطوية تجنبا للتكرار •

فبأذن زملائي العلماء الكرام اكتفي بذكر بعض النقاط والملاحظات بايجاز حول كلمة فاراب •

لقد ورد ذكر فاراب ، فارياب ، فيرياب ، وفرياب ، على هذه الوجوه الأربعة في كتب البلدانيين والمتون التاريخية وتذاكر الرجال وتراجمهم وتطلق على موضعين :

الاول : في تركستان ــ فراقستان الحالية ــ قرب مدينة او محافظة اترار الموضع الذي توفى فيه تيمورلنك في آخر زحف حربي له ، وتعد مدينة وسيج من ملحقاتها ، وقد عد جمع كبير من المعنيين بتراجم الرجال والمؤرخين والبلدانيين المكان المذكور مولد ابي نصر الفارابي ، ويقع قرب نهر سيحون •

اما الموضع الثاني : الذي ضبط احيانا فاراب فهو من توابع جوزجانان وبجوار مدينة بلخ ، وهو من مدن افغانستان وعلى مقربة من

نهر سيحون او آمو او اكسوس • هذا ولم يتردد اي واحد من الجغرافيين والمؤرخين ابتداء بابي زيد البلخي الى المستشرق الروسي بارتولد مؤلف كتابي تركستان نامه والجغرافيا التاريخية وكذلك ك • لسترانج صاحب كتاب بلدان الخلافة الشرقية الذي عربه وعلق عليه العالم الباحث كوركيس عواد والذي يحضر مهرجاننا هذا ، اقول لم يتردد اي واحد منهم على ان فارياب هو وسط طريق جوزجان وبلخ •

ومن المتقدمين من محققي العرب يرى ابن النديم في كتابة ــ الفهرست ــ المتسم بالدقة البالغة ان فارياب خراسان هذه التي هي من توابع جوزجان هي محل ولادة فيلسوفنا الفارابي • حيث يقول في صفحة ٣٦٨ من كتابه الفهرست ــ الطبعة القديمة ــ ما نصه : الفارابي ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان اصله من فارياب من ارض خراسان • وقد توفى ابن النديم عام ٤٣٨ هـ •

اما عن لفظة فاراب وفارياب والتي ضبطت في المعاجم بالباء الفارسية ــ پ ــ ايضا فاني ارى انها مركبة من جزئين فار او يار + آب •

وقد جاء في المعاجم الفارسية كفارس برهان قاطع وفرهنك نظـــام وفرهنك آنندراج وفرهنك معين وغيرها ان فارياب او باریاب يطلــق على ارض تسقى بماء النهر او القناة في زراعتها •

لكن ما يجدر الاهتمام به ان اهالي بلخ وطخارستان يطلقون على مدن الجانب الأخر من نهر آمو اي مدن ترمز وبخارى وسمرقند اسم پار دريا والتي ترجمتها هو ماوراء النهر •

وقد التفت العالم المجري ارمنيوس فامبري مؤلف كتاب تاريخ بخارى الى هذه النقطة ، ولعل هذه النقطة والملاحظة هي ابلغ دلالة واوثق صـــلة بكلمة فاراب وفارياب •

وقد تعرض ابو الفداء في تقويم البلدان لذكر طول وعرض بلــــدة فارياب ، كما نسب عبدالكريم السمعاني في انسابه وغيره جماعة من كبار العلماء الذين عاشوا في القرون المهجرية الاولى الى هذه المدينة ، كما ان الشاعر الدرى ــ الفارسي ــ الشهير ظهير الدين من هذه المدينة .

حضرات المشاركين الكرام :

الى هنا اقف بملاحظاتي حول فاراب ، وانا واثق انكم تعرفون اني لا احاول قطعا من وراء هذه الملاحظات ان انسب فيلسوف البشرية الكبير، نابغة العالم الاسلامي ، مفخرة الشرق ، المعلم الثاني ابا نصر الفارابي الى أي مدية او شعب او قومية ، فهذا الذي شغل العالم وعلماءها بافكـــاره وفلسفته اكثر من الف عام لايمكن ان يحدّ او يحصر بزمان او مكان فهو اسمى وارفع ، وهو ملك كل البلاد وكل الشعوب وكل العالم باسره وكل العصور والازمان .

وفي الختام ارجو قبول بالغ شكري وعميق تقديري

ثبت المراجع :

١ ــ صور الاقاليم لابي زيد البلخى نقلا عن كتاب تاريخ بخــــارى لارمنيوس

٢ ــ المسالك والممالك للاصطخري

٣ ــ المسالك والممالك ابن خرداذبة

٤ ــ البلدان اليعقوبي

٥ ــ جغرافية ابن حوقل

٦ ــجغرافية ابن رسته

٧ ــ جغرافية المقدسي

٨ ــ معجم البلدان الحموي

١٠ــ الفهرست ابن النديم

١١ــ انساب السمعاني

١٢ــ لب الالباب السيوطي

١٣ــ المشتبه الذهبي

١٤ــ تركستان نامه بارتولد

١٥ــ الجغرافيا التاريخية بارتولد

١٦ــ بلدان الخلافة الشرقية لـ • لسترانج

١٧ــ تاريخ بخارى

١٨ــ برهان قاطع قاموس

١٩ــ فرهنك نظام قاموس

٢٠ــ فرهنك آنندراج قاموس

٢١ــ فرهنك معين قاموس

٢٢ــ بين جمناوآمودريا توينبي

تعريب حسين الحوت ، طبع بيروت

آراء الفارابي
في الدولة والمجتمع الانساني والتخطيط الاقتصادي

للدكتور عباس حلمي الحلي ــ العراق

ابدا بحثي بكلمة اعلق فيها على بيت من الشعر للشـــاعر الانجليزى (ريديارد كبلنك) قال فيه « الشرق شرق والغرب غرب وهيهات ان يلتقيا » واعلق على قول الشاعر هذا بان الشرق والغرب قد التقيا في بغـــداد في دار الحكمة التى اسسها الخليفة المأمون ويلتقيان الان في بغداد في هذا المهرجان تحت رعاية الرئيس احمد حسن البكر ، بل قد سبق لهما ان التقيا في شخص الفيلسوف الفارابى الذى نقل فلسفة وعلم الاغريق الى الشرق وهى اساس الحضارة الغربية القائمة واضاف عليهما من ابتكاره ثم اعادها الـــى الغرب والشرق في هيكلهما السليم وطلعتها الوسيمة .

لااعتقد ان في وسع احد ان يقدم الى هذا المهرجان ببحث شـامل عن الفيلسوف الفارابى الذى جاوزت مؤلفاته المئة حتى اعتبر انسـكلوبديـا زمانه واذا كان هناك انسان يستطيع ان يحيط بتلك المجموعة الزاخرة مـن الفلسفة والعلوم والفنون فان ذلك الانسان لايمكن ان يكون سوىالفارابى نفسه ولذلك لمراجد لنفسى مجالا بينهذه المجموعة من الاساطين المتخصصين الذين يضمهم هذا المهرجان الا ان اتقدم ببحـث متواضع عن دور هـــذا الفيلسوف العظيم في تطور الفكر السياسى الفلسفى في موضوع المجتمـع الانسانى والدولة والتخطيط الاقتصادى وقبل ان اتناول الموضوع رايت ان امهد بايراد شذرات مقتبسة عما قيل عن الفارابي وان كنت اعلم انهـــا ليست بجديدة للمشاركين في هذا المهرجان الحافل • واعرض هذه المقتبسات كتمهيد لبحثى وتلخيص لبعض آراء المؤلفين الغربيين والتعليق عليها •

١ ــ كتاب نشره الاستاذ جبريلى فرنسـيسـكو حول نص للملخص نواميس افلاطون للفارابى عنوانه (افلاطون العربى) مع مقدمة وتعليــق باللغة اللاتينيـــة •

نوه هذا الاستاذ المؤلف عن النقاط الاتية :ـ

١) ماكتبه الفارابى عن افلاطون لم يكن معروفا لدى الرومان في ذلــك العهد لان كتب افلاطون لم تكن قد ترجمت الى اللاتينية بعد •

٢) ان الفارابى قد دون افكاره الخاصة حول الارض والمجتمع الانسانى والدولة •

٣) اخذ عن افلاطون مالم يكن بعيدا الى حدما عن الدين الاسلامى •

٤) ابتعد الفارابى عن الافلاطونية الحديثة •

1 - Gabrieli Francescus Institut, Warburg titel Platoarabus 1951 Einleitung.

٥) سهل فهم افلاطون وارسطو •
٦) اوضح البراهين الاصيلة التى اوردها افلاطون •
٧) وجد كتاب افلاطون (الشرائع) الذى لخصه الفارابى في مكتبة ليون عام ١٤٢٩ •
٨) كتاب الفارابى في الشرائع يفوق من ناحية الدقه الترجمة اللاتينية التى وضعت بعد مدة •

ب ـ كتاب للمؤلفين فرنسيسكو روزنتال وريكاردوس فالسر •
العنوان الفارابى وفلسفة افلاطون مع تعليق باللغة اللاتينية (٢)
جاء في التعليق ان :

١) لقد اتى حين من الدهر على فلسفة افلاطون وارسطو كانت فيه هذه الفلسفة تمر في ادوار مظلمة وكانت مبعثرة هنا وهناك وان الفارابى قد مهد السبيل لليونانيين انفسهم لكى يفهموها جيدا لانها ترجمة اصيلة من اليونانية الى العربية وقد رتب الفارابى وصنف محاورات افلاطون وضمها الى بعضها وصيرها هيكلا واحدا متكاملا ولا يعرف حتى الان من الذى ترجم من اليونانية الى العربية هذه الترجمة الدقيقة •
٢) هناك من يزعم ان الفارابى نقل الكتاب من السريانية الى العربية هذا النقل الدقيق ولكن هذا الزعم يفتقر الى الدليل •
٣) تطرق الفارابى الى كتب ارسطو في المنطق والفيزياء ولم يقبل الاراء الميتافيزيقية الافلاطونيه المعاكسه لها •
٤) وجد كتاب السعادة في مكتبه اياصوفيا الامر الذى يستدل منه ان البيزنطيين قد اقتسموا بعض كتب الفيلسوف العربى •

جـ ـ كتاب المستشرق الدكتور فريدرك ديتريتشى

---

2 - Alfarabius de Platonis Philosophia F$ Rosenthal et R$ Walzer in Aedibus Instituti Warburgini-Londin 1973.

دراسة الفارابي الفلسفية.

كان هذا المستشرق الكبير اول من وجه الانظار في العالم الغربى الى الفيلسوف الفارابى ونشر اهم مؤلفاته وهو كتاب (اراء اهل المدينة الفاضلة) وذلك عام ١٨٥٩ وقد بذل جهدا عظيما في توضيح ماغمض في نصوصه وقد اقتبسنا عن هذا المؤلف الشذرات الاتية :ـ

١) ان من يلقى نظرة الى تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى يجد ان الفلسفة المسيحية قد جعلت من الفلسفة الاسلامية التى كانت قدسبقتها بستة قرون نموذجا مثاليا مسبقا لها وسواء اكان السبب في ذلك التأثير المباشر بها او وجود ظروف متشابهة فان ذلك لايغير شيئا في الحقيقة والواقع •

لقد كانت الفلسفة الاسلامية مزيجا من الفلسفة الاغريقية ومبتكرات الفكر السامى كما ان الدين الاسلامى كان اكثر تجاوبا مع الفلسفة من الدين المسيحى الذى تأخر تجاوبه حتى القرن الثانى عشر •

٢) لقد بذل الفارابي جهودا مضنية ليوفق بين افلاطون وارسطو ويجعل من فلسفتيهما وحدة متكاملة مع اختلاف في الاسلوب وجعل من نفسه وسيطا للتوفيق فاقر ارسطو في بعض افكاره وان كان اكثر ميلا لافلاطون في حالات •

٣) ان ما وصل الينا من مؤلفات الفارابى تعليقاته على فلسفة ارسطو وايضاحه لارائه الفلسفية يجعلنا نعتقد بصحة تلقيبه من قبل معاصريه بالمعلم الثانى •

3 - Alfarabis Philosophische Abhandlungen Prof. Dr. Fr. Dieterici Leiden 1892.

٤) كان الفارابي انسكلوبيديه زمانه وشملت دراساته قضايا فريدة في المنطق والميتافيزيك والفيزياء والرياضيات والانتروبولوجيا والاخلاق والعقيدة واللاهوت وقد لخص ديتريشى اراء الفارابى في هذه الموضوعات ثم قال اذا حاول الانسان ان يجد نظائر بين الفلاسفة الغربيين للفلاسفة الشرقيين فان توما الاكوينى يشبه بالغزالى والبرتوس ماكنوس وابن سينا اما الفارابي فانه مؤسس المذهب المدرسي ويشاركه في ذلك انسلم اوف كانتربرى كما اشار المؤلف الى ان الفارابى قد استطاع ان يفسر بعض المصطلحات الفلسفية بايات من القرآن •

٥) ان كتاب الفارابى في احصاء العلوم قد اعان ابن سينا في اعداد كتابه (الشفاء) والغزالى في كتابه (احياء العلوم) واخوان الصفا في الرسالة الحادية والخمسين •

٦) وقد تطرق المؤلف الى موضوع التنجيم واشار الى ان الفارابى وان كان يجاري افلاطون في تأثير الاجرام السماوية على الارض ولكنه يرد هذا التأثير الى العوامل الطبيعية ويرفض اثر هذه الاجسام في احداث الانسان التى تؤدى الى سعادته او بؤسه او الاستعانة بها في الحظ وكشف المستقبل •

وبعد ان اوردت هذه المقتبسات التى علقت بذهنى عند مطالعتى للبحوث التي وضعها المؤلفون عن الفارابي وفي رأيي انها ليست كل ما يجب اقتباسه والتنويه به وارى اذ لا امر دون تعليق على تشبيه الاستاذ ديتريشي لانسلم كانتريرى بالفيلسوف الفارابى دون تعقيب فان اوجه الشبه ربما دارت في خلد الاستاذ ديتريشى من كون القديس انسلم عاش راهبا وان الفيلسوف الفارابى عاش صوفيا ولكنهما مع ذلك وعلى خلاف ما يتوقع فانهما انتجا انتاجا عظيما في الفلسفة والعلوم ووقعا بين الايمان والفكر العلمى وقد يكون من المناسب ان اذكر بعض النواحى التى قد تقارب بين الفيلسوفين وان كان بينهما فارق من الزمن فالفارابى ولد (٨٧٠) م وتوفى عام (٩٥٠) م بينما ولد انسلم عام (١٠٣٣) م وتوفى في عام (١١٠٩)م • وبينهما ما يقرب من قرن ونصف •

فقد كان انسلم في فلسفته افلاطونى النزعة وان لم يقم دليل على

انه اطلع على ماهو متداول من كتب افلاطون في ذلك الزمن ومن راى الاستاذ سوثرن في كتابه الذى وضعه عن القديس انسلم انه قد توصل الى فهم مبادىء افلاطون من كتب القديس اوغسطين • (٤)

وقد قال هذا المؤلف وهو استاذ الفلسفة في جامعة اكسفورد (كان انسلم في المحاورات التى وضعها اقرب الى افلاطون من اى كاتب اخر في القرون الوسطى ولعل من اوجه الشبه بين الفيلسوفين انهما كانا كثيرى التجول والاتصال بالملوك والحياة السياسية ويبدو ان الاستاذ ديتريشي كان متأثرا بما كتبه المؤلف كرايمان في كتابه تاريخ الاسلوب المدرسى حيث قال ان انسلم قد وضع اسلوبا فنيا للفكر المدرسى بان يضع مقدمة نصب عينه ويحدد المشكلات والمصاعب ثم يحاول ان يجد حلا لكل مشكلة بطريقة التساؤل والاعتراض ثم يعيد الاجوبة لها • ان تشبيه الاستاذ ديتريشى وان كان فيه بعض الوجاهة فان المتتبع لفلسفة انسلم يرى انها كانت محددة في المنطق واللاهوت ومبادىء الفلسفة والعبادات كما ان تاريخ انسلم باعتباره كان رئيسا لاساقفة كانتربرى ومغامراته السياسية لاتنطبق على الفارابى الذى احاط وبحث في كل علوم وفنون زمانه فقد اوردت الانسكلوبيديا الاسلامية انه كان طبيبا وان لم يكن قد بلغ في الطب مرتبة الرازى وكان للفارابى باع طويل في فن الموسيقى والرياضيات والعلوم والفنون الاخرى كما ان ما اشار اليه الاستاذ سوشن في هذا الصدد يكون انسلم كان اقرب كتاب القرون الوسطى الى افلاطون مرده عدم احاطته بالفلاسفة المسلمين وعلى الاخص الفارابى الذى ترجم وعلق على مؤلفات افلاطون اليها الشىء الكثير من افكاره الا اذا كان قصده يتركز على اسلوب المحاورات وهو الاسلوب الذى سار عليه افلاطون وانسلم اما اذا كان قصده المادة الفلسفية والعلمية فان انسلم ليس اقرب من الفارابى الى افلاطون من كتاب القرون الوسطى وقد يكون من اوجه الشبه بين الفارابى وانسلم الادعية الالاهيه • فقد نشر للفارابى دعاء واحد في (كتاب الملة) بينما تؤلف الادعية الدينية جزءا كبيرا مما تركه انسلم •

---

4 - Saint Anselm and his Biographer R.W. Wouthern Cambridge at the University Press 1966 Anselm von Canterbury Stolz - Munchen 1937 p. 31.

أ ـ واقع العلاقات بين الامم قبل الفارابي

١ ـ فكرة السيادة على العالم :ـ

اصطلح الاغريق على الجزء المعمور من العالم المتصل ببعضه تسمية (الاوكومينا) وكانت تشمل الاجزاء المتصلة من العالم االمعروف آنذاك والتي تنتهي بعوارض طبيعية كالبحار والصحاري والجبال والغابات الفاصلة ففي الالف الثالث قبل الميلاد كانت الاوكومينا تشمل مجموعة الاقاليم الكائنة بين وادي الاندوس وجبال ايران الشمالية والخليج العربي ويحدها جنوبا الصحراء العربية وتضم آسيا الصغرى وبلاد الحوض المتوسط ثم مصر وتنتهي عند الصحراء الافريقية ثم صارت الاوكومينا تتوسع مع الزمن كلما توسعت الصلات والمواصلات ومن الطبيعي ان يكون الملك الذي كان يشعر بنفسه انه اقوى ملك في المنطقة بأنه الملك الاول في العالم وان من حقه ان يعتبر نفسه ملك العالم وملك الارض من طلوع الشمس حتى غروبها وملك البحار الاربعة ...الخ ، وقد ادعى لنفسه هذا اللقب عدد غير قليل من الملوك السومريين والاشوريين والاخميديين وبعض فراعنة مصر لدعاية محلية وهكذا فأن هذه الحقبة الطويلة من تأريخ العالم لم تظهر فيها فكرة المساواة بين الامم . (٥)

وفي عام ١٢٧٠ ق.م عقدت اول معاهدة متكافئة بين دولتي الحيثيين والمصريين في عهد رمسيس الثاني من جهة وملك الحيثيين هاتاشاس من جهة ثانية وقد نصت على التاخي بين الملكين ولم تذكر التاخي بين الآمتين ولا بين الالهين لان كل دولة في ذلك العهد تعتبر نفسها ملكا لاله معين كما لم ترد المعاهدة اية اشارة لوجود مبدأ مساواة بين الدول .

---

5 - Prof. Peter Frei. "Weltherrscherim Alysertum" Vorlesungander Universitat Zürich In 25/11/67 veroffentlichtim "Schweizer Monatshefte," Heft 7, Oktober 1868, Seit 678 ff.

٢ ـ نظرة التوراة الى العلاقات الدولية :ـ

جاء في الباب ١١ ـ ٢٤ من التوراة ما نصه « ان جميع المدن التى تطؤها اقدامكم فهى لكم من ارض المروج حتى لبنان ومن النهرين العظيمين من الفرات الى البحر الغربى هى ارضكم » كتاب موسى الخامس صفحة ٢٨٠ فالتوراة تعتبر ان جميع الشعوب الساكنة في هذه المنطقة شعوبا خاضعة لليهود ومن حق اليهود ان يقتلوا الرجال المقيمين فيها وان يعتبروا النساءوالاطفال وكل مافيها من المال غنيمة الحرب ، اما ماعدا سكان المجال اليهودي فان اليهود يجوز ان يتعاهدوا معهم ولكن ليس على اساس مبدأ المساواة الباب ١٠/٢٠ ـ ١١ من كتاب موسى •

٣ ـ الاغريق :ـ

فرق الاغريق بين الشعوب اليونانية (الهيلينية) وبين بقية شعوب العالم الذين دعوهم بالبرابرة ولم يقروا حق المساواة بين الاغريقيين وغيرهم من الشعوب كما سنوضح ذلك عند بحثنا عن آراء فلاسفة الاغريق وقد كون الاغريق مجلس وحدة اغريقية دعيت (سيماخاى) (٦) وقد ضمنت كتلتين هما كتلة اثينا وتضم الدول الاغريقية في شرقى اليونان والجزر اليونانية حتى البحر الاسود وكتلة سبارطة وتضم وسط وغربي اليونان حتى جزيرة صقلية وتسمى العصبة البولونية وكانت بين الكتلتين معاهدةعدماعتداء امدها ثلاثون سنة ثم قامت الحرب البولونية بين عامى ٤٣١ ـ ٤٠٤ ق•م • ويروى الكتاب الخامس للمؤرخ اليونانى Thnkjdides تفاصيل هذه الحرب وقد بدأت بنزاع بين دولتى اثينا التى كانت تستند الى منطق (حق الاقوى) ويرد عليها الميلوسيون بمنطق الحرب سجال يوم لك ويوم عليك ثم منطق شرف الاستقلال والحفاظ على الحياد • ثم قامت الحرب بين الكتلتين •

---

6 - N. Wittmann, Völkerrecht. Rechtsphilosophische Gedanken bei Sokrates in Zeitschr. f. Osterreich Offentliches Recht, Bd. II 1951, S. 261.

٤ ـ الرومان :ـ

اقام الرومان ما يسمى بالسلم الرومانى "Pax Romano" وقد عنوا به ضم مجموعة شعوب العالم في دولة كبيره هى الامبراطورية الرومانية تحت سيادتهم واعترفوا في العهود المتأخرة بمبدأ المساواة القانونية بين مواطنى هذه الامبراطورية ولم يقروا مبدأ المساواة بين الشعوب التى تضمها وانما اقتصرت على المواطنين بموجب قانون سموه قانون الشعوب Jns Gentium وقد اعتبر هذا القانون شاملا لجميع الشعوب في القرن الثاني عشر (١١٤٠م) بموجب الوثيقة المسماة Decretum Gratianum وذلك من الناحية الفقهية فقط •

٥ ـ النظرة المسيحية القديمة الى مبدأ المساواة بين الامم :ـ

اطلقت الكنيسة المسيحية مصطلح (الاكومينا) على الشعوب المسيحية وشملت في بداية الامر الدول المسيحية في اوربا واخيرا الدول المسيحية في القارة الامريكية وحتى معاهدة فينا عام١٨٥٦ كان هناك قانون دولى يقتصر على الدول المسيحية يعترف بحق المساواة القانونية بينهما وكان يطلق عليه « القانون الدولى المسيحى » وبموجب هذه المعاهدة تقرر السماح لتركيا وهى دولة اسلامية الاشتراك في مزايا القانون الدولى والمؤتمر الاوربى ثم اعقب هذا الاشتراك قبول دول اخرى غير مسيحية مثل اليابان والصين وسيام وايران •

٦ ـ لعل اول عهد في تأريخ القرون الوسطى يظهر فيه مبدأ المساواة الواقعي بين اكثر من دولتين هو القرن الثامن الميلادي حيث وجدت اربع دول اثنتان منهما مسلمتان عربيتان هما الدولة العباسية والدولة الاموية في الاندلس ودولتان مسيحيتان هما امبراطورية روما المقدسة للشعب الجرمانى ودولة روما الشرقية ، فكانت هذه الدول الاربع تتعامل كل اثنتين منهما مع بعضهما

---

7 - Alfred Verdross fie quellen des Vollherrechts « ص ١٤ » كتاب

على اساس المساواة الفعلية دون فارق الدين « الدولة العباسية مع امبراطورية روما المقدسة والدولة الاموية مع الامبراطورية البيزنطية بدافع القوى » ولكن هذا لم يكن نتيجة مبدأ عام يعتبر حق المساواة بين الامم •

٧ ـ نظرة الفقه الاسلامى :ـ

يقسم الفقه الاسلامى العالم الى دار سلام وهى البلاد التى يحكمها المسلمون ودار الحرب التى يحكمها غيرهم ثم دار عهد وهى البلاد المتعاهدة مع الحكم الاسلامى •

٨ ـ وحينما نتجه الى الشرق الاقصى فاننا نجد في تاريخ العلاقات بين اليابان والصين حادثا يشبه موقف كسرى من رسالة النبى التى قدمها اليه رسوله وفي مقدمتها من (محمد عبدالله ورسوله الى كسرى ابن هرمز ملك الفرس) فقد مزق كسرى هذه الرسالة قبل ان يقرأها كلها فان قيصر الصين « لويانك » عندما استلم عام ٦٥٧ الميلادية رسالة من رسول الامير شوتوكوتايش ملك اليابان وفيها (من ابن السماء في بلاد شروق الشمس الى ابن السماء في بلاد غروب الشمس فقد تميز قيصر الصين غيظا ورفض استلام الرسالة لأنها تساوى بالمرتبة بينه وبين آخر) (٨)

---

8 - Histoir du gapan Boger Bershand تاليف ص ٧١ وما بعدها •

ب ـ الاراء الفلسفية في العلاقات بين الامم قبل الفارابى

١ ـ افلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق٠م)

يفرق افلاطون بين الشعوب الهيلينية وبقية شعوب العالم التـى يدعوها بالبرابرة فهو يرى ان الحـرب عندما تقـع بين دولتين اغريقيتين فهى بمثابة ثورة داخلية وحينما تقع بين الاغريق وغيرهم فهي حرب ومعنى هذا ان افلاطون لايقر فكرة وجود مجتمع انساني انساني يتكون من امم متساوية ومتكافئة ٠

٢ ـ نظرة الفلسفة الهندية الى المجتمع الانسانى والعلاقات بين الامم: يعتبر كتاب Arthastra Kautilya اقدم كتاب فلسفى هندى في القرن الرابع الميلادي وهو يبحث في العالم وشـؤون الدولة وهو بمثابة انسكلوبيديا وقد كان له اثر عظيم في الفكر الفلسفى السياسي الهندي وقد تجـاوز أثره الهند الى الدولة المغوليـة والدولة الفارسية حيث ترجمت فصول منه من السنسكريتية وهى لغة الكتاب الى اللغات الاخرى ، وانى الخص ماجاء في هـــذا الكتاب عن الترجمة الالمانية ١٩٢٦ (١٠) ٠

جاء في الكتاب السابع تحت عنوان الاسلوب ذو الاوجه الســتة الفصل الاول من (٩٨ الى ٩٩) وتعني الاوجه الستة ان الدولـة في علاقاتها بالدول الاخرى تتبع اسلوبا سداسيا هى السـلم ، الحرب ، الانتظار ، الهجوم على العدو ، تامين المناعة او الحماية ثم اللعبة الثنائية ٠ وقد جاء في هذا الكتاب ان الاستاذ يرى ان الاسلوب ذا الوجهين هي الحرب والسلم وما ينشأ عنهما من اساليب حتى تبلغ الستة وان الفرق هو مجرد حالات ويقول الفيلسوف كاوتيليا ان حالة الحرب هى الحالة الاساسية وان السـلم معناه مجرد حالة التعاهد فالافضل الحاق الضرر بالعدو ويستدعى ذلك الانتظار لاستكمال القوه مع الاحتفاظ بالهدوء والانتظار ثم الانقضاض

9- Verdross, Grundlinien der antiken Rechts-und staats-

(١٠) الترجمة الالمانية عن سنسكريتية لايبزك ١٩٢٦ ص ٤٠٦ وما بعدها ٠
Arthacastra Kautilaya

على العدو وعند استشعار قوته التحرى لوسائل المناعة فمن الضرورى ان تقبض اليد على السلم والحرب معا وهذا ما يسمى باللعبة المزدوجة ويدخل ضمن الاحتفاظ باللعبة المزدوجة التعبئة للحرب واذا شعرت الدولة انها بين العدوين فعليها ان تفرقها وان الدوله لاتلجا الى السلم الا حينما تشعر بضعفها وعندما تشعر ان عدوها اقوى منها فعليها ان تنتظر لتقوى نفسها او تبحث عن حليف قوى ويرى ان الحرب يجب ان تستهدف القلاع ومشاريع الرى والاراضى المزروعة والتجارة والارض الصالحة للزراعة والمناجم ثم يذكر جميع الحالات المتعددة منها ما يشبه الحياد الايجابى من اجل التهيؤ للحرب .

٣ ــ الفلسفة الرواقية :ــ

ان الباحثين في تاريخ القانون الدولى يعتبرون ان الفكر الفلسفى في النظر الى المجتمع الانسانى كوحدة وتكوين مجتمع عالمى يضم جميع الشعوب قد ظهر لاول مرة في التاريخ في الفلسفة الرواقية التى تساوى بين الناس وبين الشعوب وتدعو الى تعايشهم وقد ظهرت هذه الفلسفة في النصف الاول من القرن الرابع قبل الميلاد وقد سمى الرواقيون العالم كوزموبوليس "Kosmopolis" اي مجموعة الدول وسماها شيشاور كوزموبوليس وترجمها الى اللاتينية Civitas Humana [11] وقد اشير بصفة خاصة الى الرواقيين شيشارو والقديس اوغسطين والقيصر مارك اوريل ونرى من مقتضيات التحرى العلمى ان نلقى نظرة على اراء هؤلاء الفلاسفة في العلاقات بين دول العالم وفيما اذا كانت لهذه الاراء اثر في الفارابى .

شيشارو (١٠٦ الى ٤٣ ق . م .)

لم يكن شيشارو فيلسوفا وانما كان خطيبا سياسيا ورجل دولة ومحاميا وانه قد وضع نحو ٩٠٠ رسالة منها الرسالة المعروفة

11- Alfred Verdross Die Quellen des Universellen Völkerrechts.

بالجمهورية De Republica التي دون فيها آراءه في الدولة بادئـا بالعائلة ثم دولة المدينة فالامة التى تجمعها وحدة اللغة ثم المجتمع الانسانى وكان رواقى النزعة ولكن الذى يلاحظ ان هذه الرسالة كانت مفقودة وقد نشرها لاول مرة الكاردينال Angelo Mai عام ١٨٢٢ حيث وجدها في مكتبة الفاتيكان وقـد اصابها التلف ولم يبق سوى ربعها (١٢) ولم نجد في مؤلفات الفارابى اشارة الى الرواقية وان فلسفة الفارابى في الدولة والمجتمع الدولى لم تتاثر بالفكر الرواقى ولم يعثر احد على ترجمة عربية قديمـة لمؤلفات شيشارو كما انه لم يرد ذكر لاى راى منسوب الى شيشارو يعطى للشعوب التي تتكون منها الدولة الرومانية حق المساواة وتقرير المصير وان جميع ما كتبه يتوخى النظرة الانسانية الى رعايا هذه الدولة •

٢ ــ القديس اوغسطين : ٣٤٠ ــ ٤٢٠ م له راى في الدولة سنذكره فيما بعد فهو يرى ان الدولة الارضية تقابلها ارض في السـماء وان الدولة الارضية محملـة بالذنوب ويرى ان الافضـل ان يستعاض عن الامبراطورية الرومانية بدولة تضم جميع الشعوب تتولى رعايتها الكنيسة المسـيحية وتعيشـ في كنفها الامم كما يعيش الجيران في وئام مع بعضهم ضمن مدينة واحدة • (١٣)

٣ ــ الامبراطور مارك اوربيل : (١٢١ ــ ١٨٠ م) :

تبناه الامبراطور انطونيوس واصبح بعده امبراطورا كان حكمه مليئا بالفتن والاضطرابات وكانت الدولة نفسـها مهددة بالغزو فقضى معظم ايام حكمه في الدفاع ضـد الغزاة ومات في فينـا بالطاعون عام ١٨٠ كان رواقى الفكر والنزعة ولم يكن يرغب في الحرب وانما كان مرغما عليها • وقد كتب خواطر يناجى بها نفسه ويحاسبها عليها • ويقول في خواطره هذه ان الشعوب يجب ان

12- Cicero Karl Arzert Page 6.
13- Civitate Dei IV C15.

كتاب الدولة الالهية .

تتصل بعضها كما تتصل الجدران في المدينة الواحدة وهو يضع الانسانية والعدالة في اعلى محل من الاعتبار وقد وضع نصب عينيه العالم ككل والالوهية والانسان والمجتمع الانسانى والنفس وعلاقتها بالناس •

جـ ـ اراء الفارابى في العلاقات بين الامم والمجتمع الانسانى

لقد لخصنا وجهات النظر المختلفة في المجتمع الانسانى والعلاقات بين الامم في مجال الواقع والنظرية للازمنة السابقة لعهد الفارابي ونستعرض الآن آراء الفارابى في هذا الصدد لنعطى صورة واضحة لقدرة هذا الفيلسوف العظيم والمكانه التى يستحقها في تاريخ الفكر الانسانى فنقول :

اقد بحث الفارابي في كتاب السياسة المدنية الملقب بمباديء الموجودات في الصحيفة ٦٩ عن الاجتماعات المدنية فقال عن الانسان بانه من الانواع التى تعيش في المجتمع بالضرورة والجماعات الانسانية منها عظمى ومنها صغرى والجماعة العظمى هى اجتماع امم كثيرة تجتمع وتتعاون والوسطى هى الامة والصغرى هى المدينة ، وسماها بالجماعات الكاملة فالمدينة هى اول مراتب الكمالات ولابد ان نشير هنا الى انه لم يكن حتى عهد الفارابى فارق بين المدينة والدولة لان الدول كانت في بدايتها دول مدن ثم توسعت المدن بانضمام اخرى اليها وان الفلاسفة الذين سبقوا الفارابى كأرسطو وافلاطون لم يفرقوا بين دولة المدينة والدولة ، ثم تكلم الفارابى عن الاجتماعات الناقصة وما هو انقص جدا وهو الاجتماع المنزلى والاجتماع في السكه اى المحله ثم الاجتماعات في المجال المكملة للمدينة ثم قال ان اجتماع المدينة هى جزء للأمة والامه تنقسم مدنا وهو بهذا سمى الدولة امة ، ثم قال الفارابى ان الجماعة الانسانية الكاملة على الاطلاق تنقسم امما وان هذا التعبير يختلف بلاشك عن اقوال الرواقيين عن المجتمع الانسانى الذى يضم جميع الناس قاطبة وان تعبير الفيلسوف الفارابى يعتبر المجتمع الانساني مجموعة امم فهو يقرر هنا نظاما دوليا يجمع امم العالم باعتبارها امما ذات كيانات قائمة وهو بهذا يعتبر سابقا للفيلسوف

الاسباني [١٤] Francisco de Vitoria (١٤٨٥ ــ ١٥٤٦ م) الذي يعتبر الان بنظرة المؤلفين المحدثين في تاريخ القانون الدولي بانه ابو القانون الدولي لانه استعمل تعبير Totus Orbis ويعني به مجتمع الدول • ثــم اورد الفارابي ان الامة تتميز عن الامة بشيئين طبيعيين هما الخلق الطبيعية والشيم الطبيعية وبشيء ثالث وضعي له مدخل مافي الاشياء الطبيعية وهو اللسان ويعني اللغة التي تكون بها العبارة • فمن الامم ماهو كبار ومنها ماهو صغار وسببه الطبيعي الاول في اختلاف الامم هذه الامور اشــياء احدها اختلاف اجزاء الاجسام السماوية التي تسامتهم ثم ختلاف اجزاء الارض وما يعرض لها من القرب والبعد ويتبع ذلك اختلاف مساكن الامم ويتبع اختلاف اجزاء الارض اختلاف البخارات التي تتصاعد منها ويتبع ذلك اختلاف الهواء ثــم اختلاف النبات واختلاف الحيوان واختلاف الاغذية والمواد والزرع ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشــيم الطبيعية،ومن الواضح ان الفارابي قد اعتبر الامم كلها سواسية ومتكافئه في المواهب والملكات وعلل الاختلاف بعوامل طبيعية موضوعية خارجــة عن فعل الانسان فاعتبر المناخ والمحيط والارض والغذاء والعوامــل الطبيعية الاخرى هي المسبب المؤثر في اختلاف الامم من حيث الكفاءات واللون والخلقة والمميزات الاخرى وعللها بعلل طبيعية مادية فهو بذلك قد فتح الطريق امام فكرة المساواة بين الامم وحقها في تقرير المصــير وبهــذا قرر حقوقا اصلية لجميع شعوب العالم في المساواة • ومن الجلي ان اراء الفارابي هذه لم يكن لها سابق في التاريخ الواقعي والنظــري الذي بسطناه في المقدمة •

الاراء الفلسفية في الدولة قبل الفارابي :ـــ

استهل الاستاذ والتر شتنسل استاذ القانون الدولي العام من جامعة بون كتابه في موضوع الدولة باقتباس ملاحظة للفيلسوف الالماني فيختة قال فيهــا (لقد قيل وكتب عن اللاشيء اضعاف ما قيــل وكتب عن الدولــة) واخرى للفيلسوف سبينوزا (كان نصيب الدولة من بحوث الفلاسفة اقل منه في بحوث رجال الســياسة) والحق ان موضوع الدولة قبل عهد الفارابي كان محرجــا للفلاسفة لانه يتعرض الى الدولة ونظام الحكم الذي قد لايستسيغه الحاكمون•

(١٤) Die Idee der Volkergemeinschaft Francisco de Vitoria Josef Soder. تاليف الاستاذ ص ٥٣

واننا نستعرض هنا اهم الفلاسفة الذين تناولوا الدولة في بحوثهم قبل عهد الفارابى •

١ ــ افلاطون ٤٢٧ ــ ٣٤٧ ق• م

يعتبر افلاطون وارسطو اعظم فيلسوفين في القرن الاول قضى وقتا في بلاط الحاكم المستبد (ديونسيوس) في سيراكوس ثم ذهب الى اثينا واسس اكاديمية الفلسفة ووضع كتابه Politeia (الدولة) اشتقاقا من كلمة ((Polis) التي تعنى دولة المدينة • والكتاب يضم محاورات بين استاذه سقراط وهو الشخصية الرئيسية فيها وبين السفسطائي المعروف بروتوغوراس والمدار الرئيسي للمحاورات التفريق الحاد بين المثالية والواقع وبين الجسم والروح التي لاتفنى وان الفضيلة هدف حياة الانسان ويمكن تعلمها بالتوصل الى المعرفة الصحيحة وان من اهداف هذه الناحية وفضيلة الدولة هى العدالة وقد وضع افلاطون صورة مثالية ذات طابع شيوعى متطرف ويعتبر هذا الكتاب ثوريا اذا قيس بالكتاب الذى وضعه قبلا وهو كتاب القوانين او النواميس حيث كان في هذا الكتاب اصلاحيا يتوخى اصلاح ماهو قائم ودولة افلاطون هى دولة طوبائية مثالها في السماء ففي الباب الاول الفصل التاسع يقارن سقراط بين العدل والظلم ويصف العدل بانه حكمة وفضيلة ويتوصل الى كون العدل اقوى من الظلم بانه اذا تولى حكم الدولة فئة ضالة فانها لاتستطيع ان تحقق استمرارها مالم تلجأ الى مراعاة العدل بين اعضائها ويقول سقراط في الكتاب الثامن الفصل الرابع اسمى مافي الديمقراطية حرية الانسان وانه اذا استولت على الحكم اقلية متعطشة الى المال لاتستطيع ان تحقق سيطرتها الا بوجود الديمقراطية التى تفسح لها المجال وان حكم الاقلية يكون بمثابة رد فعل لحكم متطرف في الحرية المطلقة ولهذا نظير في الطبيعة في الرياح المتعاكسة وبجسم الانسان •

اقام افلاطون دولته الطوبائية على اساس تصور حدوث كارثة طبيعية كالطوفان حيث ينجو قلة من الناس والحيوان في اعالى الجبال وبعد انحصار الطوفان تقيم هذه الجماعة الصغيرة قرية تعيش عيشة اشتراكية ثم يتسلسل الى تكوين الدوله مع الزمن •

٢ ـ ارسطوطاليس ٣٢٢ ـ ٣٨٤ ق • م •

وهو مكدوني الاصل عاش في اثينا ولم يكن مواطنا فيها ، اتصل بفيليب المكدوني وكان استاذا لولده اسكندر وكان معلمه افلاطون وقد اسس مدرسة فلسفية والف كثيرا من الكتب في شتى العلوم وكان لكتبه أثر كبير في الفلسفة المسيحية وقد ذكر استاذ شتسل في كتابه عن الدوله ان اكثر فلسفة ارسطو قد وصل الى الغرب عن طريق العرب [١٥] بحث ارسطوطاليس في تقسيم الدولة الى بوليتيه (اى حكم الشعب) والاستقراطية أي حكم القلة وهو القسم الذي لا يزال سائدا وان الحكم يتداوله بعض افراد الشعب اما من سنة الى اخرى واما بموجب النظام او تحديد زمنى • [١٦]

كما راى ان يكون للدولة دستور ينظم شؤنها الاساسية واعتبر ان الدوله القرطاجية قد سبقت امم العالم في هذا المضمار وان واجبات المشرع ان يراعى الدستور وحدد مفهوم المواطن واعتبر حجم الدولة بقدر كفاية مواطنيها وكرر ماذكره افلاطون باعتباره العداله هدف الدوله وبحث السلطات التى تكون منها الدوله وقسم الدوله ملكية التى يحكمها الملك وارستقراطية التى تحكمها النخبة المختارة وبوليتيه اى حكم الشعب وفرق بين الطبقة المختارة وبين الطبقة ذات الثروه وعرف الطبقة المختاره بانها ذات الفضيله والفهم وقرن الطبقة المثرية الاوليكارية وذكر فيالكتاب الرابع الفصل الثانى ان دساتير الدول تضم الملكية والارستقراطية والبوليثية واعتبر الاستبداد هو الشكل المسىء للملكية وحكم القلة غير الفاضلة هو الشكل السىء للارستقراطية وان الديمقراطية هو الشكل السىء للبوليثية وهكذا فان مفهوم الديمقراطية لدى ارسطو غيرمفهومها السائد في الوقت الحاضر اذ انه اعتبر الاولكارية والديمقراطية اسوأ نظام للحكم وقسم طبقات الشعبالى مواطن غنية جدا وفقيرةجدا واعتبر الطبقة الوسطى هى الطبقة المفضله •

---

(١٥) الدولـــة — 15- (Der Staat)
ترجمـــة — Walter Schalzil
عن اليونانية بريمن ١٩٥٣

(١٦) الكتاب الاول الفصل الثانى من كتاب ارسطو — 16- Politik

٣ ــ بوليبيوس Polybios ٢٠٥ ــ ١٢٠ ق ٠ م

وهو مؤرخ يونانى قام بمهام دبلوماسية وعسكرية وجاء الى روما كأسير حرب بعد ان استولى الرومان على البلاد اليونانية وعاش مع العائلات الراقية الرومانية وكتب عن تاريخ العالم وفي فلسفة الدوله وفي الفصل الاثلث من كتابه هذا يقسم الدوله بالنسبة لدساتيرها الى ثلاثة اشكال ملكية وارستقراطية وديمقراطية واعتبر ان لكل من هذه الاشكال فضائلها والافضل هو جمع ما فيها من المحاسن في نظام واحد وذلك استنادا الى الادراك والتجارب ثم يشير الى ان الواقع يدعونا الى التفريق بين نوعي الحكم الفردي والحكم المستند على القوة ٠ كما ان الانظمة الاوليكاركية ليست وحالات استبدادية للارستقراطية ويبدأ في نشؤ الدساتير والدوله بداية افلاطون حيث يفترض حاله طبيعية مدمره كالطوفان والاوبئة والقحط التى تؤدى الى القضاء على الجنس البشرى وعندئذ تنشأ دوله ثم دساتير لدى البقية الباقية من هذه الكارثة فأن الملكية نشأت من الشخص الذي تولى ادارة هذه البقية في ظروفها السيئة فاعتبر تامين الغذاء والسلامة هما العاملان الاولان في تكوين الزعامة الفردية كملك او مجموعة الى الطبقة الارستقراطية ٠

٤ ــ القديس اوغسطين ٣٥٤ ــ ٢٤٠ ب٠م

وهو فيلسوف لاهوتى ولد في الجزائر والف كتاب الالاهية وقد لعبت آراؤه دورا كبيرا في القرون الوسطى لدى العالم المسيحي فقد اعتبرته الكنيسة قديسا وهو يرى وجوب تكوين دولة واحدة أرضية وان في السماء نموذج لدولة الاهيه وان تاريخ العالم هو صراع بين الدولتين الى ان تنتصر الدولة الالاهية ويرى ان الدولة الارضية يجبان تتولىقيادتها الكنيسة وان هذا الرأي قد ادى الىاصطدام مرير دامعدة قرون فياوربا بين الامبراطور والبابا الذي يمثل الكنيسة ووضعت اتفاقات ظهرت انها غير قابلة للتطبيق بسبب التصادم بين السلطتين الامر الذى نشأت عنه انفصالات كثير من الدول عن الكنيسة البابوية وظهور حركات الاصلاح الدينى ٠

٤ـ آراء الفارابي في الدولـــة

يبـــــدأ الفـــارابي بسط آرائـــه في الدولـــة بالقـــول في احتيـــاج الانسان الى الاجتمـــــاع والتعـــاون وان الانســـان اجتماعـــي بالطبـــع وانـــه لا يبلـغ الكمـــال الا في المجتمعـــات وان الاجتماعات الانسانية منها كاملة ومنها غير كاملة فالكاملـــة عظمى ووسطى وصغرى فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة والوسطى اجتماع امه في الجزء المعمور والصغرى اجتماع اهل المدينة في جزء من مسكن امه وهو بهذا التعريف يفرق بين الامه والمدينه اى بين الدوله ودولة المدينه ويوضح ذلك بقوله (الامه التى تتعاون مدنها كلها على ماتنال به السعاده هى الامه الفاضلة ثم يتكلم عن المعمورة الفاضلة ويعتبر بها المجتمع الدولي انما تكون اذا كانت الامم التى فيها تتعاون على بلوغ السعادة فهو بذلك يقرر مبـــدأ التعايش بين الامم لضمان سعادتها ويشبه الفارابى الدوله بجسم الانســـان ولا بد للدوله ان يكون فيها عضو رئيسى يتولى الافعال الارادية للجســـم ويجعل مقابل اعضاء البدن ما في اجزاء المدينة من ملكات وهيئات اراديـــة ثم يتكلم عن الرئيس ويعتبره بانه الذى لارئيس له وهو نفس الراى الذىابداه الفيلسوف الفرنسى Jean Bodin (١٥٣٠ ــ ١٥٩٦) في كتابه ستة كتب عن الجمهورية والذي يعتبر واضع نظرية سيادة الدولة ، ويتكلم عن رئيـــس الدوله وانه ليس يمكن ان يكون اى انسان (اتفق لان الرئاســـة امـــا ان يكون بشيئين احدهما ان يكون بالفطنه والطبع معدل لها) [١٧] وان يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل وصار عقلا ومعقولا بالفعل وقد استكملت قوته المتغلبة بالطبع غاية الكمال (اى انه يستطيع ان يتصور المستقبل) .

ثم يعدد الخصال التى يجب ان تتوفر في رئيس المدينة الفاضله ويعتبره اماما ويشترط فيه اثنتي عشرة خصلة هي :ــ

١ ــ ان يكون تام الاعضاء

٢ ــ ان يكون بالطبع جيد الفهم والتصور

٣ ــ ان يكون جيد الحفظ

٤ ــ ان يكون جيد الفطنه

---

(١٧) كتاب آراء اهـــل المدينة الفاضلة ص ١٢٢ .

٥ ـ ان يكون حسن العبارة

٦ ـ ان يكون محبا للعلم والاستفادة منه

٧ ـ ان يكون شرها على الماكول والمشروب واللذائذ الجنسية .

٨ ـ محبا للصدق واهله مبغضا للكذب واهله

٩ ـ ان يكون كبير النفس محبا للكرامه

١٠ ـ ان يكون الدرهم والدينار وسائر اعراض الدنيا هينة عنده .

١١ ـ ان يكون بالطبع محبا للعدل واهله ومبغضا للجور والظلم واهلهما

١٢ ـ ان يكون قوي العزيمة مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس .

ان هذه الصفات في رئيس الدوله ليس لها مثيل في اراء الفلاسفة الذين بحثوا موضوع الدولة قبل الفارابي وقد يأتي اليوم الذي ترى فيه الامم وضع مثل هذه الشروط في دساتيرها والاحزاب في مناهجها وباعتقادى ان رئيس الدولة سواء كان رئيسا للجمهورية أو ملكا أو سكرتيرا للجنة مركزية عن حزب ما هو موضوع يترتب عليه بدرجة خطيرة السلام العالمي وسعادة الشعوب وان اشتراط مثل هذه الفضائل في الدساتير سواء في النظام الدستورى الدولى الذى هو في بدايته ودساتير الامم على الانفراد يجب ان لاتخلو من قيود تحدد مؤهلات الزعامه في الدول .

وقد دار في خلد الفيلسوف الفارابى ان تلك الصفات قد لاتتوفر كلها في انسان واحد فراى انتكون الرئاسه جماعيه من عدة افراد تتوفرفي مجموعهم هذه الصفات وبذلك وضع صوره فاضله لحكم القلة المختاره التى كانت لدى من سبقوه من الفلاسفه ، ان هذه الصفات التى اوردها الفيلسوف الفارابى خصصها برئيس الدوله المؤسس للدوله او لنظام جديد فيها ثم تناول من يخلف تلك الرئاسة فاشترط فيه ست صفات هى :ـ

١ ـ ان يكون حكيما

٢ ـ ان يكون عالما حافظا للشرائع

٣ ـ ان يكون له جودة استنباط

٤ ـ ان يكون له جودة رؤيا

٥ ـ ان يكون له جودة ارشاد

٦ ـ ان يكون له جودة ثبات

ثم اخذ الفارابى يشرح صفات الدوله الفاضله عن طريق البحث في اضدادها وصنف هذه الاضداد الى جاهله وفاسقه ومتبدله وضاله ثم قسمها الى جماعة مدن وهي :ـ

ا ـ المدينة الضرورية التى قصد اهلها الاقتصار على الضرورى مما يحتاجونه •

ب ـ المدينة المبدلة التي قصد أهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروه المحدوده

جـ ـ مدينة الخسة والسقوط التي قصد اهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب واللذائذ الجنسية •

د ـ ومدينة الكرامة التي قصد اهلها ان يتعاونوا على ان يصيروا مكرمين ممدوحين بين الامم •

هـ ـ مدينة التغلب التي قصد اهلها ان يكونوا القاهرين الذين يتلذذون بالغلبة فقط •

و ـ والمدينة الجماعية التى قصد اهلها ان يكونوا احرارا يعمل كل واحد منهم ماشاء لايمنع هواه في شيء اصلا •

ويتكلم عن المدينة المبدلة وهي التي كانت فاضلة فانحرفت •

ثم يتعرض للمدينة الضاله وهى التى لاتؤمن باله والعقل الفعال ويكون رئيسها قد استعمل التمويهات والمخادعات والغرور •

الفارابى واضع مبادىء التخطيط الاقتصادى

ان كل فكره طوبائيه عن الدوله تضمنت تخطيطا ولكن هذا التخطيط يختلف عن التخطيط العلمى بكون المخطط لم نخطط كذلك طريقة التنفيذ

الواقعية بخطته وعليه يعتبر الباحثون في التخطيط الاقتصادى انه ربما كان السياسى والاقتصادى الفرنسى Jean Colber ١٦١٩ ــ ١٦٨٣ هــو اول مخطط اقتصادى بالمفهوم الفرنسى الذى يعنى التخطيط الاطارى ويــرى فريق من الباحثين في تاريخ التخطيط الاقتصادى انSant Simon كان اول من فكر في التخطيط الاقتصادى في رسالته (العالم الجديــد) اذ ارتاى اقامة منظمة اجتماعية تتولى التوجيه والحفاظ على وسائل الانتاج وانها في الوقت الذى تقوم فيه الرقابة على المصانع تقوم بتوجيه الانتاج وفق متطلبات الاستهلاك وبالقول المختصر تقوم بتنظيم الصناعة بعضها الى بعضها وفــق خطة مسبقة فتتحول الحكومة من هيئة اختياريه تعمل وفق تقاليدها الــى حكومه الاشياء Government des Chose اى الحكومه التى تسير علــى اسس موضوعية [١٨] على ان فريقا اخر يرى ان واضع التخطيط الاقتصادي هو فريدرك انجلز الذى حقق ما اشار اليه سان سيمون بطريقة علمية وراى وجوب استخدام العلم من اجل تحقيق الاشتراكية في رســــالته (تطويــر الاشتراكية من الطوبائية الى العلم) [١٩] .

الفارابى والتخطيط الاقتصــادى

يرى الفارابي ان من واجبات رئيس الدولة تقديم آراء وافعال مقيدة بشرائط يرسمها للجمع ويلتمس ان ينال بأستعمالهم لها غرضا له بهم محدودا والجمع ربما كانعشيرة وربما كانمدينة او صقعا او ربما كان امة عظيمة او ربما كان أمما كثيرة ان كان فاضلا وكانت رئاسته فاضلة في الحقيقــة فانه المــا يلتمس بما يرسم من ذلك ان ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى التى هى في الحقيقة سعادته [٢٠]

ثم يذكر في الصحيفة ٤٦ ان من واجبات الرئيس تقدير الافعال التى تكون معاملة اهل المدن ثم يقول فان الله تلتئم من جزئين من تحديد اراء

---

(١٨) التفسير المنهجى للخطه 18- G.H. Kaiser
المحاضرة الاولى في ندوة فرايــدبورك عام ١٩٦٥

19- Friedrich Engles, die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie 2 ur Wissenschaft, (1891).

(٢٠) كتاب الله للفارابى
طبعة الدكتور محسن مهدي ل ٥١ ظ وما بعدها .

وتقدير افعال ثم يرد الاراء الى العلم ، وفي الصحيفة (٤٧) يحدد العلم بالشيء بالعلم البرهانى ثم يذكر ان الرئيس قد لايستطيع ان يقدر افعال افراد الامه كلها ويستوفيها اكثرها وتبقى اشياء كثيره يجوز ان تعرض في غير زمانه وفي الصحيفة ٤٩ ان الرئيس يشرع :ـ كيف ولم ينبغى ان تعمل ويترك الباقية علما منه انه يمكن ان يستخدم فيها غيره اذا قصد قصده واحتـذى حذوه وفي الصحيفة ٥٢ يبحث عن العلم المدنى الذى يتوخى الى الوصول الـى السعادة ويعتبر من واجبات الرئيس ان يفحص عن الافعال والسير والاخلاق والشيم والملكات الارادية حتى يستوفيها كلها ويأتى عليها وانه من اجـل ذلك يحصى اصناف الجماعات المتجاورة في مسكن واحد وان منها جماعه مدنية وجماعية امية ، وفي الصحيفة ٥٤ تم تمييز السير والاخلاق والملكات التى اذا استعملت في المدن والامم عمرت بها ماكنهم ونال بها اهلها الخيرات ويبين التى شأنها ان توزع في المدينة او في المدن او في امه تستعمل استعمالا مشتركه انما يتأتى ذلك برئاسـة تمكن تلك الافعال والملكات في المدينـة وتجتهد في ان تحفظها عليهم حتى لاتزول عنهم ولا تبيد ثم ان الرئاسة التي بها تمكن تلك السير والملكات لايمكن ان تكون الا بمهنه وصناعه وملكه تكون تلك الافعال وان هذه الافعال يجب ان تعرض جميعها ليتحقـق تنفيذها ، وفي الصحيفة (٥٩) يقول ان الرئيس يجب ان يحصى اصناف المهن الملكيه غير الفاضله والرساسات كم هى ويعطى رسوم الافعال التى تضعها كل واحده من تلك المهن حتى ينال غرضها من اهل المدن التى تحت رئاستها ثم يحصي الاسباب والجهات وسير المدن الفاضلة الى السير والملكات غـير الفاضلة ويحصى ويقرر الافعال التي تضبط المدن والسياسات الفاضلة حتى لاتفسد ولا تستحيل الى غير فاضله ، ثم يشير في الصحيفة (٦١) الى الافراد ثم يقرران الرئاسة في العمل ذات مراتب حتى يستكمل تنفيذ العمل ، ويضع الذين تقتصر ملكاتهم على التبعية في العمل والخدمات تحت رئاسـة غيرهم صوره للتدرج الهرمى ، ثم ينتهى الى اعتبار الرئيس الاول بمنزلة آلالـه الذى هو المدبر ثم يشير في الصفحه ٦٥ على انه يلزم ان يكون بـين اجزاء الامه الفاضله ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد بالافعال وان القصد من كل ذلك استبقاء الامه واستدامتها على الفضائل والخيرات • وان من واجبات الرئيس ان يرسم في نفوس الناس الهيئات والملكات الفاضله وان الرئيـس

ملزم بان يتحرى في العالم عن الصناعات والهيئات والملكات الادارية لكـــي يحقق في المدنوالامم نظائرها ليصل بالجماعات الى السعادة ٠

انهذه النصوص التى اوردناها تضع امامنا صوره كامله لاراءالفارابى في موضوع التخطيط الاقتصادي اذ يرى ان الدولة ممثلة برئيسها واجبها ان تحقق السعادة والخير للشعب وانها يجب ان تضعنصب عينها هذا الهدف مبتدأ باحصاء السكان واصنافهم ومؤهلاتهم وما يتوفر منخيرات طبيعية ثم ترسم لهم خطط الافعال المتعاضدة والمترابطة نحو الاهداف المنشودة وعلى اســاس الكفاءه تصنيف الناس في العمل في مراتب ورئاسات تنتهى عند اعلى الهرم الذى هو رئيس الدوله ، ثم ان الفارابى لم يقصر هذه الخطه على امه من الامم وانما تصور خطة شامله تضم مجموعه الامم ثم انه اشار الى الخطط المرحلية ودعا الى المجتمع المرسوم الذي دعت اليه الاشتراكية بعد عشـرة قرون من تاريخ زمن الفارابى ٠

انى اتقدم الى مهرجانكم الحافل بالعلماء والمتخصصين بهـذا البحث المتواضع الذى حاولت فيه الايجاز وامل ان لااكون قـد اضعت وقتكـم الثمين ٠٠٠ وشكرا ٠

في ختام المهرجان

بسم الله الرحمن الرحيم

البيان الختامي لمهرجان الفارابي

انعقد في بغداد مهرجان الفارابي والحضارة الانسانية برعاية السيد رئيس الجمهورية العراقية احمد حسن البكر في الفترة من ١٩٧٥/١٠/٢٩ الى ١٩٧٥/١١/١ ، وابتدأ الحفل الافتتاحي بخطاب للسيد رئيس الجمهورية العراقية اناب في القائه عنه الدكتور عزة مصطفى عضو مجلس قيادة الثورة وزير الصحة رحب فيه بالمشاركين وطرح فيه قضايا مصيرية تخص الامة العربية وبين موقف العراق منها ثم اعقبه السيد رئيس جامعة بغداد ممثلا عن وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ثم تكلم السيد رئيس المجمع العلمي العراقي مرحبين بانعقاد المهرجان ومتمنيين له النجاح في اعماله.

وتلاهما رئيس الوفد السوفياتي ممثلا عن وفود الدول الاشتراكية ثم ممثل وفود الدول الاوربية وممثل الوفود العربية فحيوا السيد ممثل السيد رئيس الجمهورية العراقية والسادة اعضاء القيادتين القومية والقطرية والسادة الوزراء واعضاء الهيئة العليا لمهرجان الفارابي شاكرين دعوتهم الكريمة مشيدين باهمية انعقاد مثل هذا المهرجان .

وأعقب حفل الافتتاح انعقاد حلقات دراسية ثلاث تناولت الاولى منها : الفارابي والحضارة الانسانية ((العلم والفلسفة والمنطق)) والثانية الفارابي والحضارة الانسانية ((الادب والفن والانسانيات)) والثالثة ((الفارابي والثقافة العربية)) وقد بلغ مجموع البحوث التي قدمت في الحلقات الثلاث تسعة وعشرين بحثا عدا البحوث الاخرى التي طبعت ووزعت على المساهمين في المهرجان وتضمنت هذه الابحاث دراسات نقدية عن سيرة الفارابي وتحليل الجوانب النفسية والاجتماعية والثقافية في حياته وابعاد تكوينه الفلسفي . وقد عالج المحاضرون المشكلات المنطقية واللغوية والفنية والاجتماعية والسياسية والطبيعية والالهية التي اثارتها .

واهتمت بعض الابحاث بصورة خاصة بمجهود الفارابي في الموسيقى

وكذلك عالج بعض الباحثين صلة الفارابي بعصره أي الحضارة العربية الاسلامية في العصر العباسي الثاني .. ومدى ما اسداه الفارابي من فضل على الثقافة الغربية ابان النهضة الاوربية على وجه الخصوص وبالجملة فقد دارت معظم ابحاث المهرجان حول اصالة الفلسفة العربية عامة وفلسفة الفارابي خاصة . وبيان صلة هذه الفلسفة بالمجتمع والحياة . وبالاضافة الى هذا تضمن منهاج المهرجان ازاحة الستار عن تمثال الفارابي في متنزه الزوراء وأفتتاح معرض كتبه في مكتبة المتحف العراقي والاستماع الى طرف من تراثه الموسيقي في معهد الفنون الجميلة .

وفي ضوء ما قدم من ابحاث يختتم المشاركون مهرجانهم بالتوصيات التالية :ـ

(١) ضرورة تحقيق ونشر مصنفات الفارابي كاملة وتشجيع الدراسات التي تتناوله .

(٢) ضرورة عقد مهرجانات مماثلة عن الفلاسفة العرب الذين لم يحظوا بعناية كافية وان يكون هذا المهرجان باكورة مجهودات مقبلة لانصاف من لم ينصفهم التأريخ .

(٣) نظرا لأهمية الفلسفة في تكوين رؤية واضحة لابعاد الواقع تستنير بتراث الامة وتستهدف آمالها . يوصي المشاركون بأن تكون مادة الفلسفة والمنطق ومناهج البحث مادة أساسية في المرحلة الثانوية باقسامها العلمية والادبية وكذلك في الكليات العلمية .

(٤) تبادل الخبرات الفلسفية بين المؤسسات والجامعات التي تعنى بالتراث الفلسفي العربي .

(٥) تكوين جمعية عربية للدراسات الفلسفية تعنى باهداف هذا المهرجان الخاصة والعامة يكون مقرها في بغداد .

(٦) انشاء مركز دولي لاحياء التراث الفلسفي العربي .

(٧) رصد جوائز مالية تشجيعية لأفضل التحقيقات والدراسات التي تتناول تراثنا الفلسفي .

الهيئة العامة
لمهرجان الفارابي

برقيـــــة

الى : السيد رئيس الجمهورية المناضل احمد حسن البكر المحترم

بمناسبة اختتام اعمال مهرجان الفارابي في بغداد من ٢٩/١٠/١٩٧٥ الى ١/١٠/١٩٧٥ تحت شعار الفارابي والحضارة الانسانية ... يغتنـــم المشاركون في هذا المهرجان هذه الفرصة ليعربوا لكم عن فائق تقديرهـــم واكبارهم ويتقدموا لسيادتكم بالشكر على تفضلكم برعاية المهرجـــان ولحكومة الجمهورية العراقية على حسن ضيافتها .

كما يسر المشاركين في هذا ان يعلنوا تأييدهم للحق العربي في فلسطين المحتلة وشجبهم كل المؤامرات الاستعمارية ضد الوطن العربي وضد كـــل الشعوب المحبة للسلم كما يؤكدون حرصهم على ان يضعوا الفلسفة فـــي خدمة قضايا الانسان التحررية .

الهيئة العامة

لمهرجان الفارابي

المحتــــوى

الصفحة

حفـــل الافتتـاح

١٥ ـ ٣٨

الحلقة الدراسـية الاولى

الفارابي والحضارة الانسانية : العلم والفلسفة والمنطق

٣٩ ـ ٢٥٤

الصفحة

الحلقة الدراسية الثانية

الفارابي والحضارة الانسانية : الادب والفن والانسانيات

٢٥٥ - ٣٣٦

الحلقة الدراسية الثالثة

الفارابي والثقافة العربية

٣٧٧ - ٥٠٢

الصفحة

في ختام المهرجان
٥٠٣ ـ ٥٠٧

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد

١٠٢٠ لسنة ١٩٧٦

دار الحرية للطباعة ـ بغداد ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م

